بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقالہ بعنوان:

ائمہ اربعہ کے اصولِ اجتہاد

تقابلی مطالعہ

علوم اسلامیہ میں، پی ایچ ڈی کی ڈگری

کے حصول کیلئے پیش کیا گیا

نگرانِ تحقیق:

پروفیسر ڈاکٹر امان اللہ خان

شعبہ علومِ اسلامیہ - پنجاب یونیورسٹی

لاہور

مقالہ نگار:

محمد میاں صدیقی

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی اسلام آباد

۱۴۱۱ھ/۱۹۹۱

بسم اللہ الرحمن الرحیم
وما توفیقی الا باللہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ

نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ

عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾

پیش لفظ!

سب سے پہلے میں اللہ بزرگ و برتر کے حضور سجدہ شکر ادا کرتا ہوں جس نے یہ ہمت اور توفیق عطا فرمائی کہ زیر نظر مقالہ لکھ سکوں۔ اس کی مدد اور توفیق کے بغیر انسان چھوٹے سے چھوٹا کام کرنے سے بھی عاجز ہے۔

یہ کام۔ جیساکہ قارئین دیکھیں گے، خاصا مشکل، اور جان جوکھوں کا کام تھا۔ تنہا میرے لئے حسن اسلوب سے اسے انجام تک پہنچانا ممکن نہ ہوتا اگر محترم ڈاکٹر امان اللہ خاں صاحب کا مخلصانہ تعاون اور علمی راہنمائی شامل حال نہ ہوتی۔ میں اگر یہ کہوں تو یہ ہرگز مبالغہ نہ ہو گا کہ اس تحریر اور مقالہ کی خشت اول محترم ڈاکٹر امان اللہ خاں کے ہاتھوں رکھی گئی۔ اور اس کی تعمیر و تاسیس کے آخری مرحلے تک وہ ناچیز کے معین و مددگار رہے۔

اس مرحلے پر میرے لئے ممکن نہ ہو گا کہ میں محترم ڈاکٹر شیر محمد زمان صاحب اور محترم ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری کے اس تعاون اور کرم فرمائی کا ذکر نہ کروں جو ان دونوں حضرات کی طرف سے "ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد" کے سربراہ ہونے کی حیثیت سے ناچیز کو حاصل رہی۔ مقالہ کی نقل، ٹائپنگ اور فوٹو اسٹیٹ کی تمام سہولتیں حاصل رہیں۔ اور کسی مرحلے پر مجھے تنگی ساماں کا احساس نہیں ہوا۔

عزیزم قاری محمد سعد صدیقی بھی میرے شکریہ کے مستحق ہیں جو مختلف مراحل پر میرے دست و بازو بنے رہے۔

میں ادارہ تحقیقات اسلامی (جس سے میں خود بھی وابستہ ہوں) کے ان رفقاء کا بھی شکرگزار ہوں جن سے میں نے بعض مواقع پر رجوع کیا، اور انہوں نے مجھے اپنے قیمتی اور علمی مشوروں سے نوازا۔۔ اللہ بزرگ و برتر ان تمام حضرات کو اس کا اجر جذیل عطا فرمائے۔۔۔ آمین

○

ناچیز

محمد میاں صدیقی

ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد

رجب المرجب ۱۴۱۱ھ

فروری ۱۹۹۱ء

فہرست عنوانات

باب : ۱۰ — عصر حاضر کے مسائل ، اور اجتہاد ۔

باب : ۱۱ — مسالک اربعہ کی بنیادی کتب

باب : ۱۲ آئمہ اربعہ کے مسالک کی ترویج

مقدمہ

مقدمہ

اسلام ایک مکمل نظام حیات ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ زندگی کے تمام معاملات کے لئے خواہ وہ انفرادی نوعیت کے ہوں یا ان کا تعلق معاشرے ، جماعت اور امور مملکت سے ہو ۔ سب کے لئے بھرپور رہنمائی کا سامان موجود ہے ۔ اس مرحلہ پر ذہنوں میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ قرآن حکیم ، اور سنت رسول میں جو احکام اور ہدایات ہیں وہ محدود ہیں اور ان کا نزول ایک ایسے وقت ہوا تھا جب معاشرہ بہت سادہ تھا اور مسائل کی فہرست مختصر تھی ۔ جب کہ صورت حال یہ ہے کہ ہر آنے والا دن نئے مسائل لے کر آتا ہے ، اور قیامت تک جو مسائل پیش آئیں گے ان کا احاطہ تو کیا اندازہ بھی مشکل ہے ۔ تو عہد نبوی کے بعد جو مسائل پیش آتے رہیں گے ان کے حل کی کیا صورت ہو گی ؟ ۔ اور قرآن کریم یا سنت رسول ان کے بارے میں کیسے رہ نمائی کرے گی ؟ ۔ ان حالات میں یہ کہنا کہ اسلام مکمل ضابطہ حیات ہے ۔ اور قرآن اللہ کی آخری کتاب ہدایت ہے ، کس حدتک درست حقیقت سے قریب ہوگا ۔ جو امور ان دو منابع ہدایت میں موجود نہیں ہیں ان کے بارے میں رہ نمائی کہاں سے حاصل کی جائے گی ؟ ۔

اس سوال کا سب سے پہلا اور بنیادی جواب یہ ہے کہ قرآن حکیم میں جزوی مسائل بہت کم بیان کئے گئے ہیں ایسے اصول اور کلیات کا ذکر ہے جن کی روشنی میں پیش آمدہ جزوی مسائل کو حل کیا جا سکتا ہے ۔ قرآن کریم کے بہت سے احکام اور اصول و کلیات کی شرح سنت نبوی نے کر دی ہے ، اور سنت رسول قرآن حکیم کی اولین شرح و تفصیل ہے ۔ اس کے علاوہ کہ سنت رسول قرآن حکیم کے بہت سے مجمل احکام کی تفسیر و وضاحت ہے ، خود سنت رسول نے بھی ایسے بہت سے اصول

اور کلیات کی واضح نشان دہی کر دی ہے جن کی روشنی میں اہل علم وفضل نو بہ نو پیش آنے والے مسائل کا حل تلاش کرتے رہیں گے ۔ بعض جزئی مسائل کی نوعیت بھی ایسی ہوتی ہے کہ ان کو نظیر اور مثال بنا کر ان سے ملتے جلتے مسائل اور جزئیات کا حکم معلوم کر لیا جاتا ہے ۔ حلِّ مسائل کے اس عمل کا نام " فقہ " ہے اور اس عمل کے لئے جو اصول وضع کئے گئے وہ " اصولِ فقہ " کہلاتے ہیں ۔ فقہاء نے عام طور پر حل مسائل کی یہ کوشش ، اور وضع کردہ اصول کا استعمال اس وقت کیا ہے جب کوئی نیا مسئلہ پیش آیا ، اور قرآن و سنت کی روشنی میں اس کے حل کی ضرورت ہوئی ۔ انہوں نے صرف پیش آمدہ مسئلہ پر ہی نظر نہیں کی ۔ یہ بھی دیکھا کہ یہ کس ماحول میں پیش آیا ۔ اس کے اسباب و علل کیا ہیں ۔ ان سب باتوں کا مشاہدہ کیا ، اور اسکے بعد دیکھا کہ یہ قرآن و سنت کے بیان کردہ کس اصول اور کلیہ کہ تحت آتا ہے ۔ قرآن اور سنت میں اس سے ملتا جلتا کوئی مسئلہ یا جزئی موجود ہے ! ۔ تو اس کلیۃ کو سامنے رکھ کر اس کا حکم معلوم کیا جائے یا اگر اس کی کوئی نظیر موجود ہے تو اس پر قیاس کر کے اس کا حکم معین کیا جائے ۔ اسی طریقِ کار کا نام اجتہاد ہے ۔

مسئلۂ اجتہاد پر تفصیلی گفتگو سے پہلے یہ جان لینا بھی ضروری ہے کہ خود اسلام کی ساخت اور بناوٹ کیا کہتی ہے ۔ کیا یہ نظامِ حیات بذات خود معقول المعنیٰ ہے ۔ کیا اسکے مسائل و احکام کی خوش نما اور وسیع و عریض عمارت جن بنیادوں پر اٹھائی گئی ہے‘ ان میں تعلیل اور مصالح کی چھلک نظر آتی ہے ۔ یا احکام و مسائل کا محض ایک انبار ہے جس میں علت و مصلحت کا کوئی ناطہ نہیں ۔

یہ پہلا اور بنیادی سوال ہے ۔ اگر غور و فکر کی کاوشیں ہمیں اس نتیجے تک پہنچا دیں کہ اسلام جو نظریۂ حیات پیش کرتا ہے کیا اس کے ان اصول میں عقلی مصالح کی نشان دہی ممکن ہے جن پر احکام و نصوص کا کارخانہ قائم ہے ۔ تب تحقیق کے قدم آگے بڑھ سکتے ہیں ۔ اور اگر ہم اسلام کے مطالعہ سے اس نتیجے پر پہنچیں کہ اس کی حیثت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ ایک طرح کی آزمائش ہے ، اور اس کے احکام و مسائل پر عمل کی پابندیاں صرف اس لئے عائد کی گئی

ہیں تا کہ معلوم ہو کہ کون ان پر عمل پیرا ہو کر اپنے خالق و مالک کی خوشنودی حاصل کرتا ہے ، اور کون ان سے روگردانی کر کے اسکے غیظ و غضب کا نشانہ بنتا ہے ، اس بات سے بالکل قطع نظر کہ ان احکام میں کیا معنویت ہے ، عقل و خود سے ان کا کیا ربط و تعلق ہے اور ان کی بجا آوری میں انسان کی کیسی کیسی مصلحتیں اور منافع پنہاں ہیں ۔ !

افکار و خیالات کا رخ اگر اس طرف ہو تو پہلے ہی قدم پر اجتہاد و رائے کے دروازے بند ہو جاتے ہیں اور اس بات کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ اس موضوع پر غور و فکر کیا جائے اور کوئی طویل بحث ہو ۔ لیکن جب اس پہلو سے غور کیا جائے کہ دین محض الفاظ کا تانا بانا نہیں بلکہ الفاظ کے ساتھ معنویت بھی ہے ، اور مقصدیت بھی ۔ یہ اینٹوں اور پتھروں کا ایک ایسا ڈھیر نہیں جس کے پیچھے کوئی مقصد کارفرما نہ ہو ۔ ہر اینٹ کو دوسری اینٹ ، اور ہر پتھر کو دوسرے پتھر کے ساتھ جوڑنے اور جمانے کے لئے کچھ درمیانی چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے ۔ یہ درمیانی چیزیں بظاہر بہت زیادہ اہم نظر نہ آئیں لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کے بغیر اہم اور غیر معمولی اشیاء سے استفادہ ممکن نہیں ۔

قرآن اور سنت دونوں کی تصریحات اسی انداز فکر کی نشان دہی کرتی ہیں قرآن نے اپنی دعوت کا جو انداز اختیار کیا ہے وہ بھی عقلی ہے ۔ بے مقصد اور بے دلیل نہ کسی بات کو تسلیم کرنے کی دعوت دی، اور نہ اس پر عمل کا حکم دیا ۔

قرآن حکیم نے عقل و فکر کی صلاحیتوں کو جس طرح ابھارا ہے ، بحثیت مجموعی لوگوں کو تعقل و تدبر کی دعوت دی ہے ، اور مسائل پر غور و فکر کی عادت ڈالی ہے، دنیا کی کوئی کتاب اس کی ہم سری کا دعویٰ نہیں کر سکتی ۔

اس معاملے کا یہ رخ بھی ہماری نظروں سے اوجھل نہ ہونا چاہئے کہ اگر قرآن و سنت کے پیش کردہ نظام میں مصالح و علل کے مضمرات نہ ہوتے تو یہ کیسے ممکن تھا کہ اسلام کے دفاع کے لئے متکلمین کاروان در کارواں پیدا ہوتے ۔

اور اسلامی احکام کے اسرار و حکم پر کتابوں کے انبار لگا دیتے - اگر اسلام کا نظامِ حیات سر رشتۂ عقل و حکمت سے عاری ہوتا تو یقین کیجئے کہ غزالی ، رازی ، عزالدین ابن عبدالسلام ، اشعری ، ابن تیمیہ ، ابن قیم، ابن رشد، کاسانی، مرغینانی، سیوطی، اور شاہ ولی اللہؒ جیسے افراد کو اسلام کے عقائد، عبادات ، اور احکام کے اسرار و رموز بیان کرنے کے لئے کاوشیں نہ کرنا پڑتیں - جو آج ہزاروں صفحات کی زینت ہیں -

اسی طرح اگر فروع میں کوئی ربط نہ ہوتا ، احکام میں علل و مصالح کی کارفرمائیاں نہ ہوتیں تو فقہاء اور مجتہدین ، مختلف مکاتبِ فکر کیوں قائم کرتے - اور یہ کس طرح ممکن ہوتا کہ بدائع ، مبوط ، ہدایہ ، الاشباہ والنظائر ، محلیٰ ، بدایہ ، اور موافقات جیسی ضخیم ، پر مغز اور قیمتی کتابیں لکھی جاتیں -

جن لوگوں نے فقہ اور اصولِ فقہ کا گہری نظر سے مطالعہ کیا ہے ، وہ اس حقیقت سے بخوبی آشنا ہیں کہ فقہاء نے کس محنت اور جاں کاہی سے احکام میں ان مصالح کا کھوج لگایا ہے، اور ان کی نشان دہی کی ہے ، اور اس طرح ان کی رعایت کی ہے کہ وہ تہذیب و تمدن کے بلند و بالا ایوان کی اصل و بنیاد بن سکیں -

زیر نظر تحریر میں یہی ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ فقہاء نے پیش آنے والے واقعات اور مسائل کا مشاہدہ کر کے کس طرح ان کے احکام معلوم کئے - اس تحریر میں یہ موازنہ بھی کیا گیا ہے کہ کس مجتہد نے صرف مسئلہ کو سامنے رکھ کر اس کا حکم معلوم کیا ہے - اور کس مجتہد نے پیش آمدہ مسئلہ کہ اس کے پورے پس منظر ، ماحول ، اور سیاق و سباق میں دیکھا ہے - بلکہ اس امر کو بھی پوری طرح ملحوظ رکھا ہے کہ جہاں یہ واقعہ پیش آیا ہے وہاں اس وقت لوگوں کا اور معاشرہ کا عرف و عادت (رسم و رواج) کیا تھا - ان تمام باتوں کا جائزہ لینے کے بعد قرآن و سنت کی روشنی میں اس کا حکم اور حل تلاش کیا -

چاروں فقہاء کے اصول و طریق استدلال سے بحث کے دوران اس فرق کو واضح کرنے کی بھی کوشش کی ہے کہ ائمۂ مجتہدین نے یہ مختلف انداز کن دلائل کی بنا پر اختیار کئے ہیں ۔

آخری ابواب میں بطور خاص فقہ حنفی کی نسبتاً زیادہ مقبولیت اور ترویج و اشاعت کے اسباب ، اجمال و اختصار کے ساتھ بیان کئے ہیں ، اس سے ہر گز یہ مقصد نہیں کہ باقی تین فقہی مسالک ناقابل عمل ہیں ،یا فقہ حنفی پر عمل زیادہ اجر و ثواب کا باعث ہے ۔ تمام علمائے امت کا یہ اجماعی عقیدہ ہے جو کہ از روئے حدیث ہے کہ حق چاروں فقہی مسائل میں دائر ہے ۔ مجتہد نے قرآن و سنت کے دائرہ میں رہتے ہوئے مسلمہ اصول و کلیات کے مطابق اجتہاد کیا ، اگر اس نے حق کو پالیا تو وہ دوہرے ثواب کا مستحق ہے ۔ اور اپنی تمام تر مخلصانہ مساعی کے باوجود حق کو نہ پا سکا تو اکہرے اجر و ثواب کا پھر بھی مستحق ہے اس لئے ایک مسلمان، ائمۂ اربعہ میں سے جس امام مجتہد کی بھی پیروی کرے گا وہ حق کی پیروی کرنے والا ہو گا ۔

میں نے مقدور بھر کوشش کی ہے کہ ائمۂ اربعہ کے فقہی مسالک کی صحیح تصویر قارئین کے سامنے آ جائے اور اس ضمن میں جو کچھ بھی لکھا ہے وہ اپنے ذہن سے یہ نکال کر لکھا ہے کہ میں کیا ہوں ۔ حنفی، مالکی، شافعی، یا حنبلی ۔ صرف مسلمان، سیدھا سادھا مسلمان ۔ جو قرآن اور سنۃ کو اسلامی احکام کا بنیادی ماخذ و مصدر مانتا ہے ، اور جس کا ذہن چاروں اماموں کی محبت و عقیدت سے معمور ہے ان کے فقہی سرمائے کو امتِ مسلمہ کا ایسا قیمتی اثاثہ سمجھتا ہے جس سے دنیا کی ہر قوم محروم ہے ۔

میں اپنی اس کوشش میں کس حد تک کامیاب ہوا ہوں، اس کا فیصلہ تو قارئین اور اہلِ علم و فضل ہی کر سکیں گے ۔ البتہ مجھے یہ امید ضرور ہے کہ اس تحریر کا موضوع اہل علم کے لئے ایک محرک ثابت ہو گا ۔ وہ اس موضوع کو آگے بڑھانے بلکہ اس کا حق ادا کرنے کی کوشش کریں گے ۔

اللّٰہ تعالی میری اس کوشش کو شرفِ قبولیت بخشے ، اور ذریعۂ اجر و ثواب بنائے ۔

ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم

ناچیز

محمد میاں صدیقی

اسلام آباد

رجب المرجب ۱۴۱۱ھ

جنوری ۱۹۹۱ء

باب : ۱

فقہ ۔ تعریف و مفہوم

مباحث :

- تعریفاتِ فقہ
- صدرِ اول میں فقہ کا مفہوم
- فقہ کے مفہوم میں تنگی
- فقہ کا موضوع
- علمِ فقہ کی تقسیم
- قرآن و سنت میں تَفَقُّہ کی فضیلت
- مُحَدِّث اور فقیہ کا باہمی فرق

باب : ۱

فقه ـ تعریف و مفہوم

تمہید :

۱: دین اصل میں نام ہے کتاب اللّٰه اور سنتِ رسول اللّٰه کا ، سنتِ صحابه اور خاص طور پر سنتِ خلفائے راشدین شریعت کا تَتِمَّهُ اور تَکْمِلَه ہے ـ

کتاب اللّٰه کی کتابت اور جَمْع و تدوین رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم کے دور میں مکمل ہو گئی اور سنتِ رسول کے ذریعے آپ کے وصال کے کچھ عرصه بعد عام لوگوں تک پہنچ گئی ـ

اس عرصے میں خلفائے راشدین کے فیصلے ، مختلف مسائل میں صحابه کا اجماع ، اور اُن کے وہ فتاویٰ بھی اهل علم تک پہنچ گئے جو اُنهوں نے مختلف مسائل کے بارے میں دیئے تھے ـ صحابه کے علاوہ علمائے تابعین کے فتاویٰ بھی جن کی بنیاد قرآن ، سنت اور اجماع صحابه پر تھی ، بعد میں آنے والوں کے لئے رہ نمائی کا ذریعه بن گئے ـ حقیقت میں یه سب دین ہی کی شرح اور تفصیل تھی ـ

اس طرح ایک صدی گزرنے پر دین کے اصول و فروع ، اور منصوص و غیر منصوص احکام واضح ہو گئے ـ لیکن اس کے باوجود یه سارا ذخیرہ منتشر اور غیر مرتب تھا ـ سب سے پہلے امام ابو حنیفة النعمان(م: ۱۵۰ھ) کے دل میں یه خیال پیدا ہوا که دین کے اصول و فروع کو مُدَوَّن کریں ـ چنانچه اُنهوں نے اولین مرحله پر اصولِ شریعت یعنی عقائد کی طرف توجه کی اور اِس موضوع پر تین رسالے " فقهِ اکبر " ، " فقهِ اوسط " اور " کتاب الوصیة " اِملاء کرائے جن میں اصولِ دین کو مفصل اور مدلَّل طریقے سے پیش کیا ـ

اِس کے بعد فروعِ دین کی طرف متوجہ ہوئے کہ احکام شرعیہ اور مسائل فقیہہ کو کتاب و سنت ، اجماع صحابہ اور خلفائے راشدین کے فیصلوں کی مدد سے مدون کیا جائے تاکہ شریعت کے احکام جو اب تک منتشر اور متفرق تھے، یک جا جمع ہو جائیں ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ سعید میں اسلامی تمدن بالکل سادہ تھا ، اُس کی نشوونما کا آغاز ایک ایسے ملک میں ہوا تھا جہاں کسی تہذیب و تمدن کا سایہ نہ پڑا تھا ، نہ ابھی غیر قوموں سے روابط بڑھے تھے اور نہ مختلف علوم و فنون کا چرچا تھا ۔

صحابہؓ کرام کا یہ حال تھا کہ جس کام کو جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کرتے دیکھا ویسے ہی کرنے لگے ۔ نہ سوچ ، نہ بچار ، نہ دلیل ، نہ تجسس ۔ وہاں تو عالم ہی اور تھا ، عقل و خرد کی زبان گنگ تھی ، ہر طرف عشق ہی کی حکمرانی تھی ، حُبِّ رسول نے اُنھیں اِس منزل پر پہنچا دیا تھا جس کا تصور بھی شاید اُن کے علاوہ کسی اور کے لئے ممکن نہ ہو ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر وضو فرما رہے ہیں تو یہ دیوانہ وار دوڑتے ہیں کہ وہ پاکیزہ پانی جو آپ کے روئے انور کو چھو کر آ رہا ہے زمین پر گرنے نہ پائے ۔ اس پانی کو ہاتھوں میں لے لیتے اور پھر کوئی اسے پیتا اور کوئی چہرہ پر مل لیتا حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما (م: ۶۸ھ) فرماتے ہیں کہ : میں نے اصحابِ رسول سے بہتر کوئی قوم نہیں دیکھی وہ حضور سے بہت کم باتوں کو دریافت کرتے تھے ۔

۲: صحابہ اور تابعین کے دور میں جب اسلامی ریاست کے حدود وسیع تر ہو گئے اور مسلمان جزیرۃ العرب سے نکل کر افریقہ ، ایشیاء اور یورپ کے بہت سے علاقوں میں نہ صرف پھیل گئے بلکہ غالب و حکمران ہو گئے تو ان کو نئے تمدن اور نئی تہذیب سے سابقہ پڑا ، مسائل کی نئی نئی قسمیں پیدا ہو گئیں ۔ تب

تابعین کے عہد میں علمائے حق کی ایک جماعت نے کتاب و سنت کو سامنے رکھ کر اُس کے مقرر کردہ قواعد و ضوابط ، اور حدود کے مطابق ایک ایسا ضابطۂ حیات مرتب کرنا شروع کیا جو ہر حال میں مفید ، اور ہر جگہ اور ہر دور میں قابلِ عمل ہو ۔ اس طرح اس نئے علم کی تدوین و تاسیس شروع ہوئی جو مکمل ہونے پر " علم فقہ " کہلائی ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں عام طور پر احکام و مسائل میں فرض ، واجب ، سنت ، نفل ، اور مستحب کی قسمیں پیدا نہیں ہوئی تھیں ، جو تھیں وہ بہت کم ، صحابۂ کرام نبی علیہ السلام سے جو سنتے ، یا جو کچھ کرتے دیکھتے اسی طرح عمل پیرا ہو جاتے ۔ جیسے حضور علیہ السلام نے وضو فرمایا ویسے ہی صحابہ نے کر لیا ، یہ جاننے کی ضرورت نہیں سمجھتے تھے کہ وضو میں کیا شرط ہے ، کیا فرض ، کیا واجب ، اور کیا مستحب ۔؟

تخریج و استنباط کا آغاز اگرچہ صحابۂ کرام کے دور میں ہوا مگر صرف اُنہی مسائل تک محدود رہا جو خارج میں پیش آتے تھے ۔ مستقبل میں پیش آنے والے مسائل پر گفتگو اور بحث نہیں کی جاتی تھی ۔(۱)

جب کوئی نیا مسئلہ پیش آتا تو اس پر پوری طرح غور و فکر ہوتا ، سب سے پہلے کتاب اللہ میں تلاش کیا جاتا ، کتاب اللہ میں نہ ملتا تو احادیثِ رسول میں تحقیق و تجسس شروع ہوتا ، اگر اِن دونوں مصادر میں مسئلہ کی اس مخصوص صورت کا کوئی ذکر اور حکم نہ ملتا تو صحابہ اُس کی نوعیت پر غور کرتے اور کتاب و سنت کی روشنی میں اس کے کسی حکم پر متفق ہو جاتے ۔ صحابہ کا یہ اتفاق ، اجماع کہلاتا اور اس اجماع کو حجت مانا جاتا ۔ اجماع نہ ہونے کی صورت میں فقہائے صحابہ کتاب و سنت کی روشنی میں اپنے اپنے اجتہاد اور رائے سے حکم مسئلہ کا استنباط کرتے ۔ اختلاف کی صورت میں کسی ایک فقیہ کے فتوے اور اجتہاد پر عمل کر لینا کافی سمجھا جاتا ۔ اس طرح عہد صحابہ ہی میں مسائل فقہیہ کے استخراج کے کتاب و سنت کے علاوہ یہ دو اصول بھی معین اور مروج ہو

گئے ۔ اجماع ، اور قیاس ۔

لغوی معنیٰ :

فِقہ کے معنیٰ سمجھ ، یا ایسی گہری سمجھ کے ہیں جس کے ذریعے اقوال و افعال کی غرض و غایت معلوم کی جا سکے ۔ انہی معنی میں یہ لفظ قرآن حکیم میں استعمال ہوا ہے ۔ مثلاً : قالوا یا شعیب ما نفقہ کثیراً مما تقول[٢] (وہ لوگ کہنے لگے : اے شعیب تمہاری کہی ہوئی بہت سی باتیں ہماری سمجھ میں نہیں آتیں)۔ فما لھٰؤلاء القوم لایکادون یفقھون حدیثاً[٣] (ان لوگوں کو کیا ہوا بات سمجھنے کے قریب بھی نہیں جاتے)۔ لھم قلوب لا یفقھون بھا[٤] (ان کے دل ایسے ہیں جن سے وہ سمجھتے ہی نہیں)، وطبع علی قلوبھم فھم لا یفقھون[٥] (اور ان کے دلوں پر مہر لگ گئی ، جس سے وہ سمجھتے ہی نہیں)۔

اصطلاحی معنیٰ :

شریعت کی اصطلاح میں فقہ کا لفظ علمِ دین کے لئے مخصوص ہے ، اسی بنا پر فقہ کے عالم کو فقیہ کہتے ہیں ۔[٦]

مجلۃ الاحکام العدلیہ کی پہلی دفعہ میں علم فقہ کی تعریف یوں کی گئی ہے :

الفقہ علم بالمسائل الشرعیۃ[٧] (یعنی اعمال شرعیہ کے مسائل کا جاننا علم فقہ کہلاتا ہے)۔ مجلہ کی تعریف پر بعض علمائے فقہ نے یہ الفاظ اضافہ کئے ہیں : مکتسب من ادلۃ الاحکام التفصیلیۃ ۔ یعنی فقہ وہ علم ہے جو احکام تفصیلیہ کے دلائل سے مستنبط ہو کیوں کہ فقیہ کا فرض ہے کہ اپنے فکر و تامل اور قوتِ استدلال کے ذریعے احکام اور اُن کے دلائل میں اُس منطقی ارتباط کو سمجھے جو دونوں میں موجود ہے ۔ چنانچہ انہی اصول کلیہ کے مطابق المجامع میں کہا گیا ہے کہ :" الاسباب مطلوبۃ الاحکام " (یعنی احکام کے لئے اسباب

کا جاننا ضروری ھے)۔(۸)

امام شافعی رحمۃ اللہ (م: ۲۰۴ھ) نے علم فقہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ھے :" العلم بالا حکام الشرعیۃ العملیۃ من ادلتھا التفصیلیۃ "(۹)
(شریعت کے عملی احکام کو تفصیلی دلائل سے سمجھنے کا نام علم فقہ ھے)۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ نے علم فقہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ھے :" معرفۃ النفس مالھا وما علیھا "(۱۰) یعنی فقہ ان چیزوں کے جاننے کا نام ھے جو نفع پہنچائیں یا نقصان پہنچائیں ـ قطع نظر اس سے کہ ان کا تعلق اعتقادات سے ھو یا عملی معاملات سے ، اِس تعریف اور معنی کی رو سے علم فقہ۔ شرع اور شریعت کے مترادف ھو گا ـ(۱۱)

ابن قیّمؒ (م: ۷۵۱ھ) کہتے ھیں کہ :" فقہ-فہم سے زیادہ خاص ھے کیوں کہ لغت میں جس لفظ کے جو معنی ھیں اُنھیں مطلق (محض) سمجھنے کا نام فہم ھے ، اور فقہ کے معنی یہ ھیں کہ : متکلم کی اس کے اپنے کلام سے جو مراد اور غرض ھے اس کو سمجھا جائے "(۱۲) سمجھ میں لوگوں کے مراتب اور درجات مختلف ھیں اسی کے اعتبار سے فقہ میں بھی ان کے مراتب مختلف ھوں گے ـ

امام غزالی (م: ۵۰۵ھ) کہتے ھیں کہ :" اصل وضع کے اعتبار سے فقہ ، علم اور فہم سے عبارت ھے لیکن علماء کی اصطلاح میں اُن شرعی احکام کو جاننے کا نام ھے جو بطور خاص مکلفین کے اعمال و افعال کے لئے ثابت و وارد ھوں"(۱۳)

علامہ کاسانی (م: ۵۸۷ھ) کا کہنا ھے کہ :" حلال و حرام اور شریعت کے احکام و مسائل جاننے کا نام فقہ ھے "(۱۴)

بعض فقہاء سے علم فقہ کی یہ تعریف بھی منقول ھے :" ان شرعی احکام کو جاننے کا نام فقہ ھے جو اجتہاد کے ذریعے معلوم ھوئے ھوں "(۱۵)

بعض علمائے اصول نے علم فقہ کی زیادہ جامع اور مکمل تعریف کی ھے ـ ان کے نزدیک فقہ کی تعریف یوں ھے :" العلم بالا حکام الشرعیۃ العملیۃ المکتسبۃ من ادلتھا التفصیلیۃ "(۱۶) (فقہ ان عملی احکام شرعیہ کے جاننے کا نام ھے جو تفصیلی دلائل سے اخذ کئے گئے ھوں)۔

اس تعریف میں علمائے اصول نے جو الفاظ استعمال کئے ہیں اُن کی وضاحت اس طرح کی ہے :

"العلم"۔ وہ یقینی ادراک جو دلائل کی روشنی میں واقعہ کے مطابق ہو ۔

"الاحکام"۔ مکمل و محکم نسبت و تعلق ۔ خواہ وہ احکام شرعی ہوں جیسے اس بات کا علم کہ وجوبِ صلوۃ کا حکم ثابت ہے ۔ یا تحریم خمر (حرمتِ شراب) کا حکم ہے ، یا وہ احکام جو اعتقادات سے متعلق ہوں جیسے اِس بات کا علم کہ اللّٰہ ایک ہے ، یا وہ عقلی ہوں جیسے اس بات کا علم کہ فاعل مرفوع ہوتا ہے ، یا حسی ہوں جیسے اس بات کا علم کہ آگ جلانے والی ہے ، سورج روشنی پھیلانے والا ہے، یا لغوی ہوں جیسے اس بات کا علم کہ قمح اور بر دونوں ہم معنی ہیں اور گندم کے لئے بولے جاتے ہیں ۔

اور احکام کے ساتھ نسبت و تعلق کے معنی یہ ہیں کہ : مکلفین کے اعمال و افعال کے ساتھ احکام کے تعلق و نسبت کی جو کیفیت ہے اس کی تصدیق کی جائے ۔ مثلاً " الصلوۃ واجبة " سے یہ جاننا کہ وجوب صلوۃ کا حکم ثابت و موجود ہے ، اور " الربوٰا حرام " سے یہ معلوم کرنا کہ حرمتِ سود کا حکم موجود ہے ۔ اسی طرح سود لینا مکلف کا فعل ہے ، اس کے ساتھ جو چیز متعلق ہوئی ہے وہ حرمت ہے ۔

" الشرعية " احکام کے شرعی ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان کا صدور شارع کی طرف منسوب ہو ۔ بایں معنی کہ شارع کے جو اوامر اور نواھی ہیں ان سے صراحت و وضاحت کے ساتھ مستفاد ہیں یا دلالت کی بنیاد پر اُن سے اخذ کئے گئے ہیں ۔

" العملية " عملی کی قید اس لئے لگائی کہ وہ احکام خارج ہو جائیں جن کا تعلق اعتقادات سے ہے جیسے اِس بات کا علم کہ اللّٰہ وحدہٗ لا شریک لہٗ ہے ، حضرت محمد صلی اللّٰہ علیہ وسلم اللّٰہ کے آخری نبی ہیں ۔

"المکتسبة" یہ قید اس لئے لگائی کہ اللّٰہ تعالی کا علم اس سے خارج ہو جائے ـ کیوں کہ اللّٰہ تعالی کا علمِ مکتسب (حاصل کیا ہوا) نہیں ہے ـ وہ تو ازلی اور قدیم ہے ـ

" ادلتها " کی قید سے رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کا علم خارج ہو گیا کیوں کہ رسول کا علم دلائل کا محتاج نہیں ہوتا ، اسے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ وحیِ الٰہی کے ذریعے ہوتا ہے ـ

" تفصیلیة " کی قید سے وہ علم خارج کرنا مقصود ہے جو ایک مقلد کو حاصل ہوتا ہے کیوں کہ اس نے دلیل سے جو علم حاصل کیا ہے وہ اجمالی ہے تفصیلی نہیں ، اور وہ علم صرف اتنا ہے کہ اسے مجتہد کے ذریعے یہ معلوم ہو گیا کہ فلاں چیز پر عمل کرنا ضروری ہے اور فلاں پر نہیں ـ مقلد کے لئے یہی ایک دلیل ہے جو تمام مسائل اور احکام کے لئے کافی ہے ، اور ان کو شامل ہے "ـ(۱۷)

صدر اول میں فقہ کا مفہوم:

صدرِ اول میں فقہ کا مفہوم بہت وسیع ، اور زندگی کے تمام شعبوں کو حاوی تھا جیسا کہ اصول کی کتابوں میں ہے کہ :

> " قدیم زمانے میں فقہ ، علم حقیقت یعنی وہ علم جس میں اللہ کی ذات و صفات سے بحث ہو ، اور علم طریقت جس میں نجات دینے والے اور ہلاکت میں ڈالنے والے اعمال و افعال سے بحث ہو ، اور علم شریعت جس کا بنیادی اور مرکزی موضوع و محور احکام و مسائل ہوں ، ان سب کو شامل تھا "(۱۸)

یعنی فقہ کا دائرہ اس عہد میں اتنا وسیع تھا کہ اس میں تمام دینی علوم شامل تھے ـ اور یہ لفظ سب کو حاوی تھا ـ چنانچہ امام ابو حنیفہ اور دوسرے ائمہ کے بیان سے فقہ کا جو مفہوم متعین ہوتا ہے ، اس کا خلاصہ یہ ہے :

> " فقہ ـ استنباط کی مہارت اور دینی بصیرت کا نام ہے جس کے ذریعے احکامِ شریعت ، اسرارِ معرفت ، اور مسائلِ

حکمت سے واقفیت ہوتی ہے ـ نیز نئے فروعی مسائل کے اخذ و استنباط اور ان کی باریکیوں کا علم ہوتا ہے ـ جو شخص اس دینی بصیرت اور مَلِکَۂ استنباط کا حامل ہوتا ہے وہ فقیہ کہلاتا ہے "(۱۹)

فقہ کی مذکورہ بالا تعریف میں کسی علم و فن کی تخصیص نہیں بلکہ ایک دوسرے ہی زاویۂ نظر سے فقہ کو دیکھا گیا ہے جس کی بنا پر نفع و ضرر کے معیار کے مطابق ہر مفید علم و فن اس میں شامل ، اور ہر مضر علم اس سے خارج ہے ـ

فقہ کو اسی زاویہ نظر سے دیکھنے کا نتیجہ تھا کہ امام ابو حنیفہ نے عقائد پر ایک کتاب لکھی تو اس کا نام " فقہ اکبر " رکھا ـ(۲۰)

فقہ کے مفہوم میں تنگی :

ایک عرصے تک فقہ کا یہی مفہوم رہا ، بعد میں جب یونانی فلسفہ کے اثرات کی وجہ سے عقائد کی سادگی ختم ہو گئی اور اس کے مباحث طویل اور پر پیچ بن گئے تو عقائد نے ایک جداگانہ فن کی حیثیت اختیار کر لی ، اور علم کلام کے نام سے اس کی شہرت ہوئی ـ

اس مرحلے میں بھی وجدانیات کا تعلق فقہ سے قائم رہا ـ چنانچہ شرحِ منہاج وغیرہ کتابوں میں وجدانی مباحث کو (جن کا تعلق مُلِکَاتِ نفسانیہ سے ہے) فقہ میں شمار کیا گیا ـ مثلاً کہا گیا :

ان تحریم الحسد والریا من الفقہ(۲۱) (حسد اور ریا کی حرمت کا تعلق فقہ سے ہے)ـ حالاں کہ حسد اور ریا ، اور اسی قسم کی دوسری برائیوں کا تعلق ملکاتِ نفسانیہ سے ہے جن کے ازالہ کے لئے محض علم کافی نہیں بلکہ خاص قسم کی تربیت بھی درکار ہے ـ

پھر خارجی اثرات کا غلبہ ہوا تو وجدانیات نے بھی ایک الگ فن کی حیثیت اختیار کر لی جسے تصوف کا نام دیا گیا ـ اور اب فقہ ـ عقائد اور اخلاق دونوں کے مباحث سے خالی ہو گئی ـ لیکن امتِ مسلمہ کے غور و فکر کرنے والے

علماء نے اس تجریدی عمل کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا بلکہ اس پر سخت تنقید کی ۔ چنانچہ امام غزالی (م: ۵۰۵ھ) نے لفظ فقہ کو بھی ان لفظوں میں شمار کیا ھے جن میں اغراضِ فاسدہ کی بنا پر تصرف کیا گیا ھے ۔ وہ لکھتے ھیں :

" لفظ فقہ کے مفہوم میں لوگوں نے تخصیص بلکہ تنگی پیدا کر لی ھے ۔ اب فقہ نام رہ گیا ھے عجیب و غریب جزئیات جاننے کا ، ان کے اسباب و عِلَلْ معلوم کرنے کا ، زیادہ بولنے کا ، اور دوسرے ایسی باتوں کی حفاظت کا جن کا تعلق جزئیات اور ان کے اسباب و علل سے ھے ۔ جو شخص مذکورہ چیزوں میں زیادہ مشغول و منہمک رھتا ھے وھی فقہ کا بڑا عالم سمجھا جاتا ھے" (۲۲)

ایک اور مقام پر امام غزالی کہتے ھیں :

" فقاھت کا مقصد قرآن کریم میں " لینذروا قومھم " (تاکہ وہ اپنی قوم کو ڈرائیں) بیان کیا گیا ھے اور یہ مقصد صرف اس صورت میں حاصل ھوتا ھے جب صدر اول کی فقہ پر عمل ھو ۔ طلاق ، عتاق ، اور لعان وغیرہ جیسے فروعی مسائل سے یہ مقصد حاصل نہیں ھو سکتا ، بلکہ بسا اوقات ان مسائل کی طرف توجہ ، اور ان میں انہماک دل کو سخت کر دیتا ھے ۔ اور آدمی کے دل سے اللہ کا خوف جاتا رھتا ھے ۔ جیسا کہ ھم اپنے زمانے کے مفتیوں میں ایسی ھی باتیں دیکھ رھے ھیں، ان کے دل سخت ھو گئے ھیں اور اللہ کا خوف ان میں باقی نہیں رھا " (۲۳)

فقہ کی اس گہرائی تک پہنچنے کے لئے ظاھری علوم و فنون کے ساتھ قلب و نظر کی صفائی اور نفس و روح کی طہارت بھی درکار ھے کہ اس کے بغیر فکر و شعور میں سنجیدگی پیدا ھونا بہت دشوار ھے چنانچہ امام حسن بصری (م: ۱۱۰ھ) نے اسی حقیقت کے پیش نظر فقیہ میں درج ذیل اوصاف کا پایا جانا ضروری قرار دیا ھے ۔ وہ کہتے ھیں کہ :

" فقیہ وہ ہے جو دنیا سے دل نہ لگائے ، آخرت کے کاموں سے رغبت رکھے ، دین میں کامل بصیرت ہو ، طاعات پر مداوَمَت کرنے والا اور پرہیز گار ہو ، مسلمانوں کی بے آبروئی اور ان کی حق تلفی سے بچنے والا ہو ، اجتماعی مفاد پیش نظر رکھتا ہو ، مال اور جاہ دونوں کی طمع سے خالی ہو "(۲۴)

مفہوم میں تنگی کے بعد فقہ کی تعریف :

اس تجریدی عمل ، اور قطع و برید کے بعد فقہ کا جو مفہوم رائج اور مشہور ہوا اس کی تعریفیں اصول کی کتابوں میں ملتی ہیں ۔ ان میں سب سے مختصر تعریف یہ ہے :

الفقه حكمة شرعية (۲۵) (فقہ شرعی قوانین کے ملکۂ استنباط کا نام ہے)۔ بعض فقہاء سے یہ تعریف بھی منقول ہے :

العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية (۲۶) (فقہ ایسے شرعی قوانین کے علم کا نام ہے جو ان کے تفصیلی دلائل سے حاصل ہو) ۔

ان دو تعریفوں میں سے پہلی تعریف میں فقہ کو انسان کی ایک علمی صفت قرار دیا گیا ہے کیوں کہ اس میں فقہ کو حکمت سے تعبیر کیا ہے جو علم کا بہت بلند مرتبہ ہے ۔

فقہ کا یہ مقام بھی غنیمت ہے کہ اس میں کسی قدر ملکۂ استنباط کا مفہوم بھی شامل ہے ۔ لیکن ذیل کی تعریف بہت ہی مایوس کن ہے :

الفقه مجموعة الاحكام المشروعة في الاسلام (۲۷) (شریعت کے عملی احکام کے مجموعہ کا نام فقہ ہے)۔

اس تعریف میں فقہ، محض مجموعۂ احکام کا نام رہ گیا ہے جس کا تعلق معلومات سے زیادہ ، اور علم سے بہت کم ہے ۔ علمائے اصول نے اس صورتِ حال کا ماتم ان الفاظ میں کیا ہے :

" پھر جب یہ صورت حال ہوئی اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ علوم کی حیثیت علم کی نہ رہی بلکہ وہ علم سے زیادہ صنعت ہو گئے ، اور لوگوں نے انھیں ایک فن کی حیثیت دے دی تو فقہ کا استعمال صرف مسائل کے لئے باقی رہ گیا " (۲۸)

علمِ فقہ کی تقسیم :

مجلہ کی پہلی دفعہ میں فقہ کی تقسیم اس طرح کی گئی ہے :

" فقہ کے مسائل یا تو آخرت کے امور سے متعلق ہوں گے یا دنیا کے امور سے ۔ اگر امورِ آخرت سے متعلق ہیں تو انہیں عبادات کہا جائے گا ، اور اگر امورِ دنیا سے متعلق ہیں تو ان کی تین قسمیں ہیں :

(۱) مناکحات ۔
(۲) معاملات ۔
(۳) عقوبات ۔

الف : آخرت سے متعلقہ مسائل :

" جب اللہ تعالی کا ارادہ نوعِ انسانی کی تخلیق و ایجاد کا ہوا تو اس نے انسان کی تخلیق کے بعد اس میں جوہرِ عقل پیدا فرمایا تاکہ اس کے ذریعے اللہ کی ذات و صفات اور دیگر عقائد کا علم حاصل کر کے ابدی سعادت کو پا سکے۔ عقل کی تکمیل کے لئے اللہ تعالی نے انسان پر بدنی عبادتیں فرض کیں تاکہ بندہ بندگی کا ، اور اللہ کی ربوبیت کا حق ادا کر سکے ۔ اور بندوں پر اللہ کی جو مالی نعمتیں ہیں اُن کا حق ادا کرنے کے لئے مالی عبادات فرض کیں ۔ ان دونوں کو فقہ کی زبان میں عبادات کہا جاتا ہے ۔

ب : دنیوی امور سے متعلقہ مسائل :

۱: مناکحات ۔ اس عالم کی رونق نسل انسانی کی بقا سے

وابستہ ھے ـ اور نسل انسانی کی بقا کا دارومدار ازدواجی تعلقات اور پرورشِ اولاد وغیرہ سے ھے ـ ان تعلقات کو عدل و توازن کے ساتھ برقرار رکھنے کے لئے قوانین اور اصول و ضوابط مقرر ھیں ـ ان قوانین ، اور اصول و ضوابط کو فقہ کی اصطلاح میں " مناکحات " کہتے ھیں ـ

یہ ایک اعتبار سے عبادت اور دوسرے اعتبار سے معاملہ ھیں ، اگر اس عمل سے عفتِ نفس ، اور نسلِ مسلم کی بقاء کی نیت بھی ہو تو یہ عبادت ھیں لیکن اس کے ساتھ چونکہ دوسرے معاھدات کی طرح اس عمل سے دنیوی مصالح بھی وابستہ ھیں اس لئے یہ ایک حیثیت سے معاملہ بھی ھیں ـ

۲: خالص معاملات : لوگوں کے درمیان معاشی ، اقتصادی ، اور تجارتی لین دین کے سلسلے میں باھمی اشتراک و تعاون کے لئے جو امور ضروری ھیں، مثلاً خرید و فروخت ، کرایہ داری ، رھن ، شفعہ ، ھبہ ، غصب ، اور شرکت وغیرہ ، یہ مقررہ امور اور قواعد و ضوابط " خالص معاملات " کے زمرے میں آتے ھیں ـ

۳: عقوبات : معاشرے اور تمدن کا نظم و ضبط برقرار رکھنے ،اور اسے فتنہ و فساد سے محفوظ رکھنے کے لئے تعزیری قوانین کا وجود ضروری ہوتا ھے ـ ایسے قوانین کو فقہ میں " عقوبات " سے تعبیر کیا گیا ھے ـ ان سے مقصد یہ ھے کہ انسان کے اغراض و مقاصد شرعی طریقہ پر بگاڑ اور فساد سے بالا ہو کر انجام پائیں ـ کیوں کہ اللّٰہ تعالی کا مقصود یہ ھے کہ اپنے بندوں کی جان ، مال ،آبرو ، نسب ، اور دین کی حفاظت فرمائیں ـ ان پانچ امور میں سے کوئی امر ضائع ہونے نہ پائے ـ یہ پانچ اصول ایسے ھیں جنھیں اسلام سے پہلے بھی تمام اُدیان نے نسلِ انسانی کی جملہ مصالح کی اصل اور بنیاد قرار دیا ھے ـ یہی امور دنیا کے عادلانہ نظام کی بنیاد ھیں "ـ(۲۹)

ان اقسام کے علاوہ فقہ کی کتابوں میں دوسرے مباحث بھی ملتے ھیں ، ان میں اھم مخاصمات ، سیر اور حکومتی معاملات ھیں ـ پہلی قسم میں عدالتی مسائل، دعوے ، اور شہادت وغیرہ شامل ھیں جو آج کل قانونِ مرافعہ اور اصولِ محاکمہ میں

داخل ہیں ۔ سِیَرُ میں جو سیرت کی جمع ہے ، احکامِ جنگ و صلح ، امان ، مال غنیمت ، اقلیتوں کے حقوق ، اور غیر مسلموں سے عہد و میثاق شامل ہیں۔ حکومتی معاملات میں نظام حکومت ، وفاق اور صوبوں کے درمیان اختیارات کی تقسیم ، فوج کی تنظیم ، اور محصولات وغیرہ سے بحث ہوتی ہے ۔

بعض کتب ایسی بھی ہیں جن میں صرف ایک موضوع سے وسیع تر بنیاد پر بحث کی گئی ہے ، اور اس کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کیا گیا ہے ۔ ان میں امام ابو یوسف (م: ۱۸۲ھ) کی کتاب الخراج ، اور ابو عبید القاسم بن سَلّامؒ (م: ۲۲۴ھ) کی کتاب الاموال نمایاں ہیں ۔

علم فقہ کا موضوع :

دنیا میں جتنے علوم اور فنون ہیں ان میں سے ہر ایک علم اور فن کا ایک خاص موضوع ہے ۔ مثلاً علمِ نحو کا موضوع انسان کا کلام اور کلمہ ہے ، علمِ معانی کا موضوع کلام اور گفتگو کی فصاحت ہے کہ انسان جو بات کہتا یا لکھتا ہے اسے فصیح و بلیغ اور سننے اور پڑھنے والوں کے لئے زیادہ سے زیادہ دل کش کیسے بنایا جا سکتا ہے ۔

علمِ طب کا موضوع انسان کا جسم ہے ۔ اس میں اس بات سے بحث کی جاتی ہے کہ فلاں بیماری جسم کے کس حصہ کی خرابی کے باعث ہوئی اور اس کا علاج کیسے ممکن ہے ۔

قرآن حکیم کا موضوع نفس انسانی ہے ۔ وہ اس بات پر زور دیتا ہے اور اس امر کی نشان دہی کرتا ہے کہ کن عقائد ، نظریات ، اور اعمال سے انسان ، بہترین انسان بنتا ہے ، اور وہ دنیا و آخرت کی فلاح کا مستحق ٹھہرتا ہے ۔ اور کن عقائد و نظریات اور اعمال سے برا انسان تشکیل پاتا ہے ۔ ایسا انسان جو اللہ کی نظر میں ناپسندیدہ انسان ہوتا ہے ، اور آخرت میں اس کے لئے فوز و فلاح کا کوئی حصہ نہیں ہوتا ۔

بالکل اسی طرح علم فقہ کا بھی ایک موضوع ہے ۔ اس کا موضوع عاقل ، اور بالغ شخص کے اعمال و افعال ہیں ۔ خواہ وہ مثبت ہوں یا منفی ، یعنی فقہ مکلف شخص کے مثبت افعال میں اُن امور سے بحث کرتا ہے کہ یہ فعل صحیح ہے ، فرض ہے ، واجب ہے ، سنت ہے ، مستحب ہے ، یا مباح ۔ اور منفی افعال میں اس بات سے بحث کرتا ہے کہ یہ فعل صحیح نہیں ، حرام ہے ، ناجائز ہے ، مشتبہ ہے یا مکروہ ہے ۔ شریعت کی نظر میں جو لوگ احکامِ شریعت کے مکلف اور پابند نہیں مثلاً نابالغ اور مجنون ۔ ان کے اعمال و افعال علم فقہ کا موضوع نہیں ہیں ۔(۳۰)

قرآن و سنت میں تفقہ کی فضیلت :

عقل و خرد اور فہم و فراست اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے ، اس کی صحیح قدر و منزلت وہی جانتے ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اس نعمت سے نوازا ہے ۔ عقل و خرد سے عاری انسان کے لئے ممکن نہیں کہ وہ سمجھ سکے کہ عقل ، فہم ، اور معاملات کی سوجھ بوجھ اللہ کا اپنے بندوں پر کتنا بڑا فضل و انعام ہے ۔

بجا کہ عقل و فہم کی حیثیت ایک چراغ کی سی ہے مگر اُسے روشن کرنے کے لئے کسی صاف ستھرے روغن کی ضرورت ہے ، اور یہ صاف ستھرا روغن اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت ہے ۔ ان کی مدد سے جو چراغ جلے گا اس کی روشنی میں انسان رشد و ہدایت کے راستے پر گامزن ہو سکتا ہے ۔

بینائی روشنی کے بغیر بے سود ہے ، اور روشنی کا ادراک و شعور بینائی کے بغیر نہیں ہوتا ۔ اسی طرح منزلِ مقصود کی طرف بڑھنے کے لئے صرف عقل و خرد کافی نہیں جب تک وحی الٰہی کی راہ نمائی نہ ہو اور جو عقل و خرد سے عاری ہو وہ کتاب اللہ ، اور سنت رسول کے اَسرار و حِکَمْ سمجھنے ، اور دوسروں کو سمجھانے سے قاصر ہو گا ۔

شریعت کے بحرِ بے کراں کی در فشانی وہی لوگ کر سکتے ہیں جنہیں قَسّامِ ازل نے عقل اور فہم و فراست کی دولت عطا کی ہو ۔

قرآن کریم اس حقیقت کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کرتا ھے : فلو لا نفر من کل فرقة منھم طائفة لیتفقھوا فی الدین ولینذروا قومھم اذا رجعوا الیھم لعلھم یحذرون[۳۱] (پس ایسا کیوں نہ کیا گیا کہ مؤمنوں کی ھر جماعت میں سے ایک گروہ نکلتا جو دین میں فھم و بصیرت پیدا کرتا (اور جب تعلیم و تربیت کے بعد) اپنی جماعت میں واپس آتا تو لوگوں کو (جھالت و غفلت کے نتائج سے) آگاہ کرتا تاکہ وہ برائیوں سے بچ جاتے)۔

قطع نظر اس سے کہ اس آیت کا تعلق جھاد کے لئے کوچ کرنے سے ھے جیسا کہ بعض مفسرین کا خیال ھے ۔ یا یہ بات طلب علم کے سفر سے وابستہ ھے ۔ اور اس امر سے بھی صرف نظر کرتے ھوئے کہ وہ گروہ سفر اختیار کر کے دین میں بھترین سمجھ بوجھ حاصل کرے یا اپنے شھر ، اور گھر میں بیٹھے بیٹھے یہ مَلِکَہْ حاصل کرے ۔ یہ بات یقینی ھے کہ اس فرمانِ الٰھی میں اس بات کی ترغیب دی گئی ھے کہ ھر طبقہ ، اور جماعت میں سے کچھ لوگ دین میں اعلیٰ سمجھ حاصل کریں اور دوسرے لوگوں کو دین کے احکام سے آگاہ کریں ، انھیں آخرت کا خوف دلائیں ، اور برے اعمال کے انجام سے ڈرائیں ۔ اور اس فریضہ کو ترک کرنے پر فلو لا نفر کھہ کر تنبیہ کی ۔ اور ایک مقام پر اللہ تعالی نے کافروں کی برائی بیان کرتے ھوئے یہ فرمایا : " بانھم قوم لا یفقھون "[۳۲] (بے شک وہ ایسی قوم ھیں جو سوجھ بوجھ نھیں رکھتے) فقاھت سے تھی دست لوگوں کے بارے میں قرآن کریم نے یہ انداز بیان اختیار کیا : فما لھولاء القوم لا یکادون یفقھون حدیثا "[۳۳] (سو اس قوم کو کیا ھو گیا ھے جو (یہ لوگ) اس بات کے قریب بھی نھیں لگتے کہ بات کو (اچھے طریقہ سے) سمجھیں)۔

اس سے معلوم ھوا کہ تفقہ اور گھری سمجھ اللہ کی بڑی نعمت ھے جو اس کے مقبول بندوں کو حاصل ھوتی ھے ۔ جو لوگ اس سے محروم ھوتے ھیں وہ تعریف و ستائش کے مستحق نھیں ھوتے ۔ لیکن یہ بات ذھن میں رکھنی چاھئے کہ " فقہ " سے عام سمجھ بوجھ مراد نھیں ، ایسی سمجھ بوجھ جسے انسان صرف اپنے ذاتی اور مادی

منافع کے حصول کے لئے استعمال کرے ۔ بلکہ فقہ سے وہ فہم و فراست مراد ہے جو دین کے فہم اور اس کے حصول کے لئے ہو ۔

فقہ کے مذکورہ بالا مفہوم کی تائید ذیل کی احادیث نبویہ سے بھی ہوتی ہے ۔ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے فرمایا :

مَنْ یُرِدِ اللّٰہ بہ خیرًا یفقہ فی الدین(۳۴) (اللّٰہ تعالیٰ جس کے ساتھ بھلائی کا ارادہ کرتے ہیں اسے دین میں گہری سمجھ عطا فرما دیتے ہیں)۔

رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے ایک موقعہ پر صحابہؓ کرام سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا :

> " لوگ تمہارے پاس دین میں تفقہ اور بصیرت حاصل کرنے کے لئے دور دراز علاقوں سے آئیں گے ۔ تم ان لوگوں کے ساتھ بہترین سلوک کرنا ، تم لوگوں کے لئے یہ میری وصیت ہے" (۳۵)

حضرت ابوھریرۃ رضی اللّٰہ عنہ (م : ۵۷ھ) سے روایت ہے کہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے فرمایا :

" خیارھم فی الجاھلیۃ خیارھم فی الاسلام اذا فقھوا " (۳۶)

(ان میں جو جاہلی دور میں بہتر اور ممتاز تھے وہ اسلام میں بھی بہتر اور پسندیدہ ہی رہیں گے بشرطیکہ دین کی سمجھ رکھنے والے ہوں)۔

نبی علیہ السلام نے اپنے اس ارشاد میں اس بات کی تصریح فرما دی کہ جو لوگ ایامِ جاہلیت میں کسی بھی وجہ سے ممتاز اور با حیثیت تھے، اسلام ان کا درجہ نہیں گھٹائے گا بشرطیکہ وہ اسلام قبول کرنے کے بعد دین میں سمجھ حاصل کر لیں ، اسلام میں ان کی خوبی اور امتیاز کو " دین میں سمجھ " (فقاہت) کی شرط کے ساتھ مشروط کیا ۔ اس سے بہتر اور اہم کوئی اور صفت آپ کی نظر میں ہوتی تو آپ ضرور اس کا ذکر فرماتے ۔

محدث اور فقیہ میں کام کی نوعیت کے لحاظ سے فرق :

امام اعمش (م : ۱۴۸ھ) کا ایک مقولہ ہے جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے

کہ محدث اور فقیہ کا جو دائرۂ کار ہے ، اور دونوں جو علمی سرمایہ جمع کرتے، اور اسے ایک مخصوص شکل میں لوگوں تک منتقل کرتے ہیں ، اس میں باہمی فرق کیا ہے ؟ محدث کا کام اپنی جگہ مشکل اور کٹھن ، اور فقیہ کا اپنی جگہ جاں کاہ اور جاں گسل ۔ لیکن دونوں کے کاموں میں فرق ہے ۔ امام اعمش کہتے ہیں کہ : " یا معشرا لفقہاء انتم الاطباء و نحن الصیادلة "(۳۷) (اے فقہاء کے گروہ ! تم لوگ طبیبوں کی طرح ہو ، اور ہماری (محدثین) مثال عطاروں کی سی ہے "۔)

محدثین کا کام مختلف امراض کی دواؤں کا اکھٹا کرنا ہے اور فقیہوں کا کام دواؤں کی جانچ پڑتال ، اُن کے خواص کا علم ، مرض کی نشان دھی ، مریض کے مزاج کا پتہ لگانا اور پھر اسی کے مطابق دوا تجویز کرنا ہے ۔

دونوں طبقوں کے درمیان اس تقسیم سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر وہ شخص جو محدث ہو گا وہ فقیہ نہیں ہو سکتا ، اور جو فقیہ ہو گا وہ محدث نہیں ہو گا ۔ دو صفتوں، اور دو کمالات کا ایک ہی فرد میں جمع ہونا ناممکن نہیں ہے ۔ ایسی بہت سی مثالیں ہیں ۔ امام مالک بن انس (م: ۱۷۹ھ) ، اور امام محمد بن اسماعیل بخاری (م: ۲۵۶ھ) کا نام اس ضمن میں پورے وثوق کے ساتھ پیش کیا سکتا ہے ۔ ان دونوں کی تصانیف " المؤطا " اور " الجامع الصحیح " اس حقیقت کی گواہ ہیں ۔ محدثین اور فقہاء ۔ دونوں طبقوں نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ امام مالک اور امام بخاری بلند پایہ محدث بھی تھے اور فقیہ بھی ۔ بطور خاص امام مالک مدینۂ منورہ میں اپنے درسِ حدیث کی وجہ سے " امام دارالھجرہ " کہلائے اور اھلِ سنت کے چار مسلمہ فقہی مکاتبِ فکر میں سے ایک مکتبِ فکر ان کی طرف منسوب ہوا ، اور وہ درجۂ اجتہاد پر فائز ہوئے ۔ اُن کی یہ دھری حیثیت اُن کی کتاب " المؤطا" میں بھی نمایاں ہے ۔ وہ بیک وقت مجموعۂ احادیث بھی ہے اور فقہی مسائل اور اجتہاد و استنباط کا ایک گراں قدر ذخیرہ بھی ۔

یہی حال امام بخاری کی " الجامع الصحیح " کا ہے ۔ اس حقیقت کو سبھی اھل علم نے تسلیم کیا کہ " الجامع الصحیح " اگرچہ مجموعۂ احادیث ہے مگر اس کی ترتیب فقہی انداز پر ہے ، اور اس کے ابواب و تراجم (عنوانات)

امام بخاری کے فقہی مسلک کے ترجمان ہیں ۔ ان دونوں کتابوں نے اپنی انہی جامع خصوصیات کی بناء پر یہ درجہ پایا کہ اس دور کے فقہاء اور محدثین نے یہ کہا کہ : " کتاب اللہ کے بعد دونوں کتابیں دنیا کی صحیح ترین کتابیں ہیں "۔

اس استثناء کے باوجود یہ حقیقت اپنی جگہ اٹل ہے کہ محدث کا دائرۂ کار الگ ہے اور فقیہ کا الگ۔

غزالی اور زمخشری (م: ۵۳۸ھ) نے فقہ کی جو تعریفیں کی ہیں ، ان کے پیش نظر بعض محققین نے فقیہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :

" فقیہ وہ عالم ہے جو تفکر اور تدبر کر کے قوانین کے حقائق کا پتہ لگائے ۔ اور مشکل و مغلق امور کو واضح کرے" (۳۸)

حواشی و حوالہ جات

:۱ شاہ ولی اللّٰہ دھلوی ۔ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف (طبع : محکمۂ اوقاف پنجاب لاھور ۱۹۷۱ء) ۔ ص : ۲ ۔

:۲ القرآن : ۹۱/۱۱

:۳ القرآن : ۷۸/۴

:۴ القرآن : ۱۷۹/۷

:۵ القرآن : ۸۷/۹

:۶ ابن منظور افریقی ۔ لسان العرب ۔ (طبع : قم ایران ۱۴۰۵ھ) ۵۲۲/۱۳۔

:۷ مجلة الاحکام العدلیه ۔ دفعه نمبر :۱

:۸ ابوالحسن علی بن ابی علی بن محمد آمدی ۔ الاحکام فی اصول الاحکام ۔ (طبع : مصر ۱۳۳۲ھ) ۔ ۲/۱

:۹ ایضاً

:۱۰ عبیداللّٰہ بن مسعود صدر الشریعه ۔ توضیح (طبع : نور محمد کراچی ۱۴۰۰ھ) ۲۲/۱۔

:۱۱ ایضاً

:۱۲ محمد بن ابی بکر بن القیّم الجوزیه ۔ اعلام الموقعین (طبع : مکتبة الکلیات قاھرہ ۱۹۶۸ء) ۲۶۳/۲۔

:۱۳ محمد بن محمد الغزالی ۔ المستصفیٰ ۔ (طبع : مکتبة التجاریه مصر ۱۳۵۶ھ) ۳/۱

:۱۴ علاء الدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی ۔ بدائع الصنائع (طبع : مصر ۱۳۲۷ھ) ۳/۱

:۱۵ محمد سَلّامُ مدکور ۔ دکتور ۔ مناھج الاجتھاد (طبع : کویت ۱۹۷۳ء) ص :۲۵

:۱۶ اسی تعریف کو امام شافعی رحمةُ اللہ نے اختیار کیا ھے ۔ جیسا که حاشیه

نمبر: ۹ میں گزر چکا ہے ۔

۱۷: مولوی شریف ۔ شرح الشرح للتوضیح ۔(طبع : نور محمد کراچی ۱۴۰۰ھ) ۲۲/۱

۱۸: محب اللہ بہاری ۔ مُسلّم الثبوت (طبع : قاھرہ ۱۳۲۶ھ)۔ ۵/۱

۱۹: ایضاً ۔ ۲۳/۱

۲۰: ایضاً ۔ ۵/۱ ۔ امام ابوحنیفہ کی کتاب " الفقہ الاکبر " عقائد کا ایک مختصر رسالہ ہے ۔ ملاعلی قاری (م:۱۰۰۱ھ) نے اس کی شرح لکھی ہے ۔ یہ رسالہ مع شرح کے قاھرہ کے مطبع تقدم سے ۱۳۲۳ھ میں شائع ہوا ، مجلس علمی کراچی نے بھی ۱۹۸۵ء میں شائع کیا ۔

۲۱: ایضاً ۔ ۵/۱ ۔

۲۲: محمد بن محمد الغزالی ۔ احیاء علوم الدین (طبع : مصر ۱۹۳۹ء) ۲۲/۱

۲۳: محمود حسن خاں ٹونکی ۔ معجم المصنفین (طبع : حیدر آباد دکن ۔ بھارت ۱۳۴۴ھ) ۔ ۱۵۴/۱۔

۲۴: احیاء علوم الدین ۔ ۳۹/۱

۲۵: سعد الدین تفتازانی ۔ تلویح (طبع : اصح المطابع کراچی ۱۹۸۰ء)

۲۶: ایضاً - ۲۳/۱

۲۷: ایضاً

۲۸: شرح الشرح للتوضیح ۔ ۲۲/۱

۲۹: خالد اتاسی ۔ شرح مجلہ (طبع : مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ۱۴۰۳ھ)

۳۰: شیخ زین الدین الشھیر بابن نجیم ۔ البحر الرائق ۔ (طبع : مکتبہ ماجدیہ کوئٹہ ۔ ت ، ن) ۷/۱

۳۱: القرآن : ۱۲۲/۹

۳۲: القرآن : ۶۵/۸

۳۳: القرآن : ۷۹/۴

۱۲۸۱۷

۳۴: محمد بن اسماعیل بخاری ـ الجامع الصحیح ـ کتاب العلم (ج : ۱)۔

۳۵: ابوعیسیٰ ترمذی - ترمذی ـ کتاب العلم

۳۶: صحیح بخاری ـ کتاب العلم

۳۷: امام موفق بن احمد مکی ـ مناقب امام اعظم ـ (طبع : دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن ۱۳۲۱ھ) ۱/۱۶۳

۳۸: امام غزالی نے فقہ کے معنیٰ فہم و تدبر ، اور دین میں بصیرت بیان کئے ہیں ، زمخشری نے کہا : فقہ کے معنیٰ " شَقُّ " ، اور " فَتْح " کے ہیں ۔

باب : ۲

دین و شریعت۔ مفہوم و معنیٰ ، باہمی فرق

مباحث :

- تعریفات دین و شریعت
- دین اور شریعت کا باھمی فرق
- شریعت اور فقہ میں فرق
- مقاصدِ شریعت
- شریعت پر عمل کیوں ضروری ھے ـ؟

باب : ۲

دین و شریعت ـ مفہوم و معنیٰ ـ باہمی فرق

دین : عربی زبان میں دین کے بہت سے معنی ہیں مثلاً : جزا و مکافات ، مُلک ، حُکم ، غلبہ ، فیصلہ ، مالکانہ اور حاکمانہ تصرف ، حساب و کتاب ، تدبیر ، سیاست و فرماں روائی ، قضاء ، جَبر ، ملت ، خدا ترسی ، وہ تمام چیزیں جن کا تعلق اللّٰہ کی عبادت سے ہو ۔ حتیٰ کہ بعض ایسے معانی بھی ہیں جو ایک دوسرے کی ضد ہیں ۔ جیسے : اطاعت ، اور معصیت ۔(۱)

اس حکم الٰہی کو بھی دین کہتے ہیں جس کے قبول کرنے کی دعوت اللّٰہ کے رسول کی طرف سے دی جائے ۔(۲)

امام راغب اصفہانی (م: ۵۰۲ھ) کہتے ہیں کہ :

" دین کے معنیٰ طاعت ، فرماں برداری ، اور جزا کے آتے ہیں ۔ اور بطور استعارہ دین ۔ شریعت کے معنیٰ میں بھی استعمال ہوتا ہے۔" (۳)

قطع نظر اس سے کہ ایک لفظ اتنے معانی میں کیسے استعمال ہوتا ہے ۔ اِس وقت ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ قرآن نے اِس لفظ کو کن معانی میں استعمال کیا ہے ۔ عربی زبان کا اسلوب یہ ہے کہ ایک لفظ کے بے شمار مفہوم و معنیٰ ہوتے ہیں مگر ان کا صرف ایک دو منطوق مرکزی حیثیت رکھتا ہے ۔ باقی معانی کسی نازک ذہنی مناسبت سے پیدا ہو جاتے ہیں ۔

قرآن حکیم نے دین کو عربی زبان کے اسی اسلوب کے مطابق حسب ذیل معانی میں استعمال کیا ہے :

۱: جزاء ۔ سورۂ فاتحہ میں ہے : مٰلکِ یوم الدین ۔(۴) (اللّٰہ) روزِ جزا کا مالک ہے ۔

۲: اطاعت ۔ مخلصین لہ الدین (۵) فرماں برداری کو اللّٰہ کے ساتھ مخصوص رکھتے ہوئے ۔

۳: قانون ۔ قرآن کریم نے دین کو قانون کے معنیٰ میں استعمال کیا ہے ۔ سورۂ یوسف میں ہے : ما کان لیأخذ اخاہ فی دین الملک الا ان یشاء اللّٰہ (۶) یوسف علیہ السلام اپنے بھائی کو شاہی قانون کے تحت گرفتار نہیں کر سکتے تھے مگر یہ کہ اللّٰہ کا منشاء یہی ہو ۔

اِن تین معانی کے علاوہ قرآن کریم نے لفظِ دین کو ایک مخصوص اصطلاحی معنیٰ میں بکثرت استعمال کیا ہے ۔ اور وہ اصطلاح ایسی ہے جس میں ان تینوں معانی کا مفہوم موجود ہے ۔ قرآن کریم کی زبان میں دین اُنْ اصولی احکام کے لئے بولا جاتا ہے جو حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر خاتم الانبیاء حضرت محمد صلی اللّٰہ علیہ وسلم تک تمام انبیاء میں مشترک ہیں ۔

دین کے مفہوم کو اگر ہم اپنی زبان میں ادا کرنا چاہیں تو مختصر الفاظ میں " نظامِ حیات " کے لفظ سے ادا کر سکتے ہیں ، نظام حیات معاشرے کی ایسی تشکیل کو کہتے ہیں جس میں مکمل انفرادی اور اجتماعی قوانین موجود ہوں ، سزا اور جزاء کا تصور ہو ، کسی کی اطاعت ہو ۔ یعنی کسی ہستی کو مرکز اطاعت مانا گیا ہو ۔ ہر نظام حیات میں ان تین اجزاء کا ہونا ضروری ہے ۔

انہی اصطلاحی معنی کی رو سے اسلام ایک دین ہے جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے : اِنَّ الدین عنداللّٰہ الاسلام (۷) یعنی صحیح اور قابل عمل نظام حیات اللہ کے نزدیک صرف اسلام ہے ۔ قرآن کریم نے کم و بیش پینتیس مقامات پر دین کو اِسی اصطلاحی معنی میں استعمال کیا ہے ۔(۲)

یہاں یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ قرآن نے محض دین نہیں کہا ، الدین کہا ہے ۔ اس سے معنیٰ میں وہی فرق واقع ہوتا ہے جو انگریزی زبان میں This is a way of life کہنے کے بجائے "This is the way of Life" کہنے سے واقع ہوتا ہے ۔ یعنی قرآن یہ کہنے پر اکتفا نہیں کرتا کہ اللّٰہ کے نزدیک اسلام ایک طریقِ زندگی ہے بلکہ اس کا دعویٰ ہے کہ اسلام ہی ایک حقیقی اور

صحیح طریقِ زندگی اور طرزِ فکروعمل ہے ۔

شریعت : دین کے ساتھ ایک اور لفظ بھی بولا جاتا ہے ، وہ ہے لفظ " شریعت " عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ اِنُ دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے اور ان کے معنیٰ و مصداق میں کوئی فرق نہیں ۔ لیکن حقیقت اِس سے مختلف ہے ۔ دین اور شریعت میں فرق ہے ، خود قرآن حکیم نے اس فرق کو واضح کیا ہے ۔ جیسا کہ سطورِ بالا میں عرض کیا کہ دین اُنْ اصول و احکام کا نام ہے جو حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر حضرت محمد صلی اللّٰہ علیہ وسلم تک تمام انبیاء میں مشترک ہیں ۔ اور لفظ شریعت فروعِ احکام کے لئے بولا جاتا ہے ۔ ایسے احکام جو مختلف زمانوں ، اور مختلف اُمّتوں میں بدلتے چلے آئے ہیں ۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے : لکل جعلنا منکم شِرُعۃً و منہاجا۔ (۹)
(تم میں سے ہر ایک کے لئے ہم نے خاص شریعت اور راستہ بنایا ہے)۔

دین کے بارے میں فرمایا : شرع لکم من الدین ماوصّیٰ بہ نوحاً۔ (۱۰) (اللّٰہ نے تمہارے لئے وہی دین مقرر کیا جس کی وصیت تم سے پہلے نوح علیہ السلام (اور دوسرے انبیاء) کو کی تھی)۔

اس سے معلوم ہوا کہ دین سب انبیاء کا ایک ہی تھا ، یعنی اللّٰہ کی ذات پر اُس کی تمام صفات اور کمالات کے ساتھ ایمان لانا ، اللّٰہ کو ہر قسم کے عیب اور نَقُص سے پاک اور منزہ ماننا ، روزِ جزاء پر یقین رکھنا ، ملائکہ اور جنت و دوزخ پر ایمان لانا ، اللّٰہ کے تمام نبیوں اور رسولوں کو برحق سمجھنا اور اُنْ کے لائے ہوئے حکموں پر ایمان لانا اور اُنْ پر عمل کرنا ۔

لفظ " شَرْع " کی تشریح و وضاحت میں امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں :

> " شرع مصدر ہے اور بطور اسم بولا جاتا ہے ۔ چنانچہ واضح اور سیدھے راستہ کو شَرْع ، شِرْع اور شریعۃ کہتے ہیں ۔ شرعت لہ طریقاً (میں نے اُس کے لئے سیدھا راستہ مقرر کر دیا)۔

استعارہ کے طور پر طریقۃُ الٰہیۃ پر اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے ۔ (۱۱)

لغت کی رو سے شریعت ۔ راستہ اور پگڈنڈی کو کہتے ہیں ۔" شِرُعَۃُ الماء" پانی پینے کی جگہ کو کہا جاتا ہے ، شرع کے معنی راستہ بتانے ، راستہ کو واضح

کرنے اور صاف صاف بیان کرنے کے ھیں ۔ اھل عرب پانی تک جانے والے ایسے راستے کو بھی شریعت کہتے تھے جو مستقل ھو ، اور صاف طور پر دکھائی دیتا ھو ۔ غالباً اِسی لئے شاھراہ کے معنیٰ میں " شارع " بولا جانے لگا ۔[۱۲]

اصطلاحِ میں شریعت سے مراد وہ احکام و قوانین ھیں جو اللّٰہ تعالی نے اپنے بندوں کے لئے نازل کئے ھیں ، اور اُنُ کی بجا آوری کا حکم دیا ھے ۔[۱۳]
عہد رسالت مآب میں اس کا ثبوت ملتا ھے کہ لفظ شرائع (شریعت کی جمع) اسلام کے احکام و فرائض کے معنیٰ میں استعمال کیا گیا ھے ۔ بعض دیہاتیوں نے نبی علیہ السلام سے درخواست کی کہ ھمارے علاقے میں ایک معلم کا تقرر کریں جو ھمیں شرائعِ اسلام کی تعلیم دے ۔ یہاں شرائع سے اسلام کے احکام و فرائض ھی مراد ھیں ۔ البتہ اسلام کے صدرِ اول میں اس کا استعمال بہت کم ملتا ھے ۔ بعد کے دور میں اس (لفظ شریعت) کا استعمال کثرت سے ھونے لگا ، جس کی ایک بڑی وجہ یہ معلوم ھوتی ھے کہ تصوف کی ایک اصطلاح " طریقت " رائج ھو گئی ۔ اور اس کے بالمقابل " شریعت " کی اصطلاح رائج ھوئی ۔ اور اس سے اسلام کے ظاھری احکام پر زور دینا مراد لیا جانے لگا ۔ اسی سے لفظ " تشریع " ماخوذ ھے جس کے معنیٰ قانونی سازی کے ھیں ۔

بعض اھل علم نے شریعت کی تعریف اِنُ الفاظ میں کی ھے :

" الشریعۃ ماشرع اللّٰہ لعبادہ من الدین[۱۴] (یعنی شریعت اُنُ احکام کا نام ھے جو اللّٰہ تعالی نے اپنے بندوں کے لئے نازل و مقرر کیے ھیں " (قانون کی حیثیت سے)۔

یہ احکام خواہ قرآن حکیم نے براہ راست مقرر کئے ھوں ، یا اُنُ کی بجا آوری کا حکم سنتِ رسول سے ثابت ھو ۔

مشہور صحابی حضرت قتادہ رضی اللّٰہ عنہ (م: ۲۳ھ) شریعت کی تعریف بایں الفاظ کرتے ھیں :

" الشریعۃ ھی الاحکام العملیۃ المنظمۃ لشئون الافراد[۱۵] (یعنی شریعت اُنُ عملی احکام کا نام ھے جو لوگوں کے مختلف احوال کے لئے منظم اور مقرر کئے گئے ھوں)۔

علامہ شاطبی (م: ۷۹۰ھ) دین اور شریعت کے فرق کو یوں واضح کرتے ہیں :

" اسلام میں دو چیزیں ہیں ، اُن میں سے ایک تو دین ہے ، جس کو اللہ تعالی نے اپنی کتاب (قرآن حکیم) میں پورا پورا بیان کر دیا ہے ، اور اس میں انسانی عقل کو دخل دینے کی اجازت نہیں ہے ۔

دوسری چیز شریعت ہے ۔ اس کے اصول بیان کر دیئے ہیں تاکہ انسان سوچ بچار کر کے ان اصول کو سامنے رکھ کر اجتہاد کر سکے ۔ اللہ تعالی نے شریعت میں لچک رکھی ہے کیوں کہ بسا اوقات حالات زمانہ تبدیلی کے طالب ہوتے ہیں ، اگر حالات زمانہ کے تغیرات اور تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت نہ رکھی جائے تو لوگوں کا دین پر قائم رہنا مشکل ہو جائے" (۲۱)

امام ابو حنیفہ نے بھی دین اور شریعت کے مفہوم و معنیٰ میں فرق کیا ہے ۔ وہ بنیادی عقائد ، توحید ، نبوت و رسالت ، ملائکہ ، جنت و جہنم اور روز جزاء و سزا کی تعلیم کو دین سے تعبیر کرتے ہیں ، اور احکام و فرائض کو شریعت کہتے ہیں ، وہ تمام انبیاء کے لائے ہوئے اَدیان کو یکساں سمجھتے ہیں ۔ لیکن شریعتوں کے درمیان فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہر نبی نے اپنی امت کو اپنی لائی ہوئی شریعت پر چلنے کی ہدایت کی اور پچھلے انبیاء کی شریعتوں پر چلنے اور ان کی پیروی سے منع کیا ۔(۱۷)

قرآن حکیم نے اب ہمیشہ کے لئے اس شریعت کی پیروی کا حکم دیا جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی ۔ چنانچہ وضاحت کی : ثم جعلناک علیٰ شریعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذین لایعلمون ۔(۱۸) یعنی پھر ہم نے آپ کو (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) دین کے ایک خاص طریقہ یعنی شریعت پر کر دیا ، سو آپ اُسِی طریقہ کی پیروی کیجئے اور ان جاهلوں کی خواهشات پر نہ چلئے جو حقائق سے بے خبر ہیں ۔

پیغمبر سے یہ بات کہنے کے بعد کہ آپ اس شریعت کی پیروی کیجئے ، قرآن حکیم اس حکم کی علت اور وجہ بھی بیان کرتا ھے ۔ اور یہ علت حقیقت میں شریعت کی جامع تعریف بھی ھے ۔ اسی آیت کے اگلے کلمات ھیں : ھذا بصائر للناس ھدیً و رحمۃ لقوم یوقنون (یہ شریعت لوگوں کے لئے دانش مندیوں کا سبب ، ھدایت کا ذریعہ ، اور یقین کرنے والوں کے لئے رحمت ھے)۔

قرآن نے شریعت کی تعریف میں تین لفظ استعمال کئے ۔ بصائر ، ھدی ، اور رحمۃ ۔ بصائر بصیرت کی جمع ھے ، بصیرت باطنی روشنی کو کہتے ھیں جیسے بصر ظاھری روشنی کو کہتے ھیں ۔ تو شریعت باطن کو نور اور روشنی بخشتی ھے ، سراپا ھدایت ھے کہ اس کی مدد سے انسان کو سیدھا راستہ نظر آتا ھے اور وہ منزل مقصود تک پہنچ جاتا ھے ۔ سراپا رحمت ھے ، اس میں تکلیف اور نقصان کا شائبہ تک نہیں۔(۱۹)

اس تفصیل اور تجزیے کی رو سے شریعت تین چیزوں کا مجموعہ ھو گئی ، اور ھر مسافر کو انہی تین چیزوں کی ضرورت ھوتی ھے ، اس کے سامنے ایک منزل ھوتی ھے جہاں وہ پہنچنا چاھتا ھے ، ایک راستہ ھوتا ھے جس پر چل کر منزل تک رسائی حاصل کر سکے ، اور ایک وہ ذریعہ اور روشنی جو صحیح راستہ دکھائے اور راستہ کے نشیب و فراز سے بچائے ۔

شریعت میں ان تینوں چیزوں کو جمع کر دیا گیا ھے ۔

ھذا بصائر ۔ یہ آنکھیں بھی ھیں ، وھدی ۔ سیدھے راستے پر چلنے کا ذریعہ بھی ھے ۔ اسی سے آدمی منزل کی طرف بڑھتا ھے ، ورحمۃ ۔ رحمت و رافت بھی ھے کہ یہی انسان کا مقصود حقیقی ھے ۔

اس تعریف اور تحلیل کے بعد ایک اور بات کہی :" لقوم یوقنون " بجا کہ شریعت سر تا پا رحمت ھے ۔ مگر ھر شخص کے لئے نہیں ، بلکہ ان لوگوں کے لئے جو اذعان و یقین کی دولت سے بہرہ ور ھیں ۔ لیکن جن کے دلوں میں شکوک و شبہات ھیں ، اور وہ اللہ کی بھیجی ھوئی اور نبی کی لائی ھوئی صداقتوں پر کامل یقین نہیں رکھتے وہ اس کے ذریعے فوز و فلاح سے ھم کنار نہیں ھو سکتے ۔(۲۰)

شریعت اور فِقہ میں فرق :

اس وضاحت کے بعد دین اور شریعت میں کیا فرق ہے ۔ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس بات کی بھی وضاحت ہو جائے کہ شریعت اور فِقہ میں کیا فرق ہے ۔ کیوں کہ دین اور شریعت کے ساتھ فقہ کی اصطلاح بھی رائج ہے ۔ اور اسلامی لٹریچر میں فقہ ایک وسیع تر فن کی حیثیت سے موجود ہے ۔

اجتہاد و استنباط اور مصادر شریعت پر بات کرتے وقت جتنی اہمیت اس امر کی ہے کہ دین و شریعت کے فرق کو جانا جائے کم و بیش اتنی ہی اہمیت اس بات کی بھی ہے کہ شریعت اور فقہ کے باہمی فرق سے آگہی حاصل کی جائے ۔ تعلیمات اسلام میں فقہ کی حیثیت معین کر دی جائے اور یہ بتا دیا جائے کہ فقہ اور شریعت میں کیا فرق ہے ، اور دونوں کیا مدارج و مراتب رکھتے ہیں؟۔

فقہ کی تعریف ، مفہوم و معنیٰ ، اقسام و موضوع ، ترتیب و تدوین کے مراحل ۔ یہ تمام بحثیں اپنی اپنی جگہ پر موجود ہیں ۔ یہاں صرف دونوں کے باہمی فرق کو واضح کرنا ہے ۔

اسلامی شریعت ان تمام احکام پر مشتمل ہے جن کا تعلق عقیدہ ، اخلاق ، عبادات ، اور معاملات سے ہے ۔ لیکن فقہِ اسلامی میں صرف اُنْ احکام سے بحث کی جاتی ہے جن کا تعلق عمل سے ہو ۔ یعنی فقہ کا موضوع وہ احکام ہیں جو عبادات اور معاملات سے متعلق ہیں ، اسی بنا پر فقہ صرف عملی احکام پر مشتمل ہے ۔

شریعت فقہ سے زیادہ عام اور ہمہ گیر ہے کیوں کہ ان تمام احکام و مسائل پر محیط ہے جو زندگی کے مختلف شعبوں سے تعلق رکھتے ہیں ، فقہ کا دارومدار اُنْ احکام پر ہے جو قرآن و سنت کے نصوص سے مستنبط کئے جائیں ، نیز اُنْ کا انحصار اُنْ مصادر پر بھی ہے جن کو شریعت نے معتبر اور صحیح مانا ہے ۔ یعنی اجماع اور قیاس ۔

قرآن اور سنتِ رسول کی صورت میں جو احکام نازل ہوئے ہیں ، اُنھیں شریعت کہا جاتا ہے ، ان کی اساس وحیِ الٰہی ہے ، اور یہ اللّٰہ کا عطا کیا ہوا

قانون ھے ، اس میں انسانی رائے کی کوئی گنجائش نہیں ، اس کی ادنیٰ مخالفت بھی حرام ھے ۔

فقہِ اسلامی کی صورت اس سے مختلف ھے ۔ وہ انسانی فکر ، رائے اور اجتہاد و قیاس کے نتیجے میں وجود میں آیا ھے ۔ وہ دو قسم کے احکام پر مشتمل ھے :

۱: ایک وہ جن میں انسانی رائے ، فکر اور اجتہاد کا پہلو کمزور و مغلوب ھے ، اور تشریعِ الٰہی کا پہلو غالب ھے ۔ ان میں وہ تمام احکام شامل ھیں جن کی فرضیت ، یا حرمت کسی تاُمل اور غور و فکر کے بغیر معلوم و ثابت ھو ۔ جیسے نماز ، روزہ ، زکوٰۃ اور حج کی فرضیت ، اور سود اور مُردار کی حرمت ، یہ وہ احکام ھیں جو شرعی نصوص سے بالکل واضح و ظاھر ھیں ، اس قسم کے فقہی احکام اسلامی شریعت کا ایک حصہ ھیں ، اور ان کی مخالفت کسی صورت میں بھی جائز نہیں ۔

۲: دوسری قسم کے وہ احکام ھیں جن میں رائے ، اور اجتہاد کا پہلو غالب ھے ، ان کی حیثیت ایسے تشریعی احکام کی نہیں جن کی مخالفت حرام ھو ، ان احکام میں اس وقت تک اختلاف کی گنجائش ھے جب تک یہ اختلاف ایسی دلیل پر قائم ھو جو اس سے زیادہ قوی ھو جو کسی مسئلہ میں پہلے سے موجود ھے ۔ اور اس قوی دلیل کی بنیاد کو نظر انداز کر دیا گیا ھو ، یا یہ اختلاف ایسے اجتہاد پر مبنی ھو جو نصوص کی روح کے زیادہ قریب ھو ۔

پہلی قسم کی بہ نسبت دوسری قسم میں احکام زیادہ ھیں کیوں کہ انسانی زندگی تغیر پذیر ھے ، ھر روز نئے نئے واقعات رونما ھوتے ھیں ، ھر نئے اور پیش آمدہ مسئلہ کے لئے حکم تلاش کرنا ھوتا ھے اس لئے فقہِ اسلامی کا ذخیرہ امتدادِ زمانہ کے ساتھ ساتھ بڑھتا رھتا ھے ۔

اسلامی فقہ میں رائے اور اجتہاد کا کافی حد تک عمل دخل ھونے کے باوجود اُس کی اساس اسلامی شریعت اور اُس کے اصول و قواعد پر قائم ھے ۔ اور ایک طرح وہ اسلامی شریعت ھی کی حصہ ھے ۔ یہی وجہ ھے کہ فقہاء کی آراء اور اجتہادات پوری امتِ مسلمہ کے لئے قدر و منزلت کے حامل ھیں بلکہ قابل قبول ھیں ۔

مذکورہ بالا تجزیے سے یہ نتیجہ نکلا کہ اب فقہ کا اطلاق قانونی مسائل میں گہری نظر اور اسلامی قانون پر ہونے لگا جو فقہاء کی کوششوں سے مُدُوّن ہو چکا ھے اور فقہی ادب کی صورت میں آج موجود ھے ۔

مقاصد شریعت :

اسلامی شریعت کو ہمیشہ کے لئے باقی رہنا ھے ، وہ ہر دور اور ہر زمانے کے لئے ھے ۔ اس لئے ضروری تھا کہ اس کے قواعد و ضوابط اتنے جامع اور ہمہ گیر ہوں کہ ہر زمانے ، ہر ماحول ، اور ہر طبقے کے لوگوں کی مصالح کے مطابق پورے اتر سکیں ، ان میں کوئی تنگی نہ ہو ، معاشرہ کا معیار خواہ کتنا ہی بلند ہو جائے لیکن اُن اصول کے قدو قامت سے کم ہی رہے ۔ احکام میں اتنی لچک اور عقلیت ہو کہ کسی عہد کا انسان اور معاشرہ انپر عمل کرنے میں دشواری محسوس کرے اور نہ اسے یہ احساس ہو کہ اسلامی شریعت کا فلاں حکم عقل کے خلاف ھے ، اور اس کی پیروی سے شخصی یا معاشرتی زندگی میں بعض مفاسد پیدا ہو جائیں گے ۔

اسلامی شریعت میں یہ تمام صفتیں بدرجۂ اُتم موجود ہیں کیوں کہ اللّٰہ تعالی نے اس کو دنیا کی آخری اور عالم گیر شریعت کے طور پر مقرر کیا ھے ، اس کے ذریعے پچھلی تمام آسمانی شریعتیں منسوخ ہو گئی ہیں ۔ یہ تمام باتیں اس امر کا تقاضا کرتی ہیں کہ اُس کے مقاصد پر اجمالی نظر ڈالی جائے ۔(۲۱)

۱: شریعت کا پہلا اور بنیادی مقصد یہ بیان کیا گیا ھے کہ : دنیا اور آخرت میں بندوں کی مصلحتوں کو پورا کرنے اور مفاسد کو روکنے اور دور کرنے کے لئے اسے نازل و مقرر کیا گیا ھے ۔

شریعت سرتا پا مصلحت ھے ، خواہ اس کا تعلق نفع حاصل کرنے سے ہو یا ضرر اور نقصان کو دور کرنے ، اور اس سے بچنے سے اس کا تعلق ہو ۔

شریعت کے تمام احکام انسانی مصلحتوں پر مبنی ہیں ، ہر حکم کا کوئی نہ کوئی مقصد ھے ، یہ الگ بات ھے کہ بعض احکام کے مقاصد ، مصلحتیں ، اور حکمتیں عام انسانی عقلیں سمجھنے سے قاصر رہتی ہیں ۔(۲۲)

اللّٰہ تعالی نے حضرت محمد صلی اللّٰہ علیہ وسلم کی بعثت کے جو مقاصد بیان کئے اُن میں ایک مقصد یہ بھی بیان کیا : وما ارسلناک الارحمةً للعالمین ۔

(محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہم نے آپ کو تمام جہانوں کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے)۔

رحمت کا مفہوم بہت وسیع ہے ـ یہ انسانی زندگی کی ہر قسم کی خیر و فلاح اور نفع و مصلحت کو اپنے دامن میں لئے ہوئے ہے ، اور ہر قسم کے نقصان اور مفاسد کی اس سے نفی ہوتی ہے ، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اللہ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے بندوں کو جتنے احکام بجا لانے کا حکم دیا ہے وہ دو قسموں میں منحصر ہیں :

یا تو اُن کے ذریعے افرادِ انسانی کو نفع پہنچانا ہے ـ یا ان حکموں کے ذریعے اُنھیں کسی تکلیف اور نقصان سے بچانا ہے ـ

مثلاً : حلال روزی کمانے کا حکم دیا ، عزیزوں اور رشتہ داروں ، ہم سایوں اور حاجت مندوں کے ساتھ صلہ رحمی کی تلقین کی ، محاسنِ اخلاق اپنانے کا حکم دیا ، نکاح کا حکم دیا ، اس قسم کے تمام احکام انسان کی نفع رسانی کے لئے ہیں ـ

شراب ، جوئے ، مُردَار خوری ، رشوت ، اور ظلم سے روکا ـ یہ امور انسان کو ضَرَرُ اور نقصان پہنچانے والے ہیں ، ان سے بچنے کا حکم دے کر انسان کو تکلیف اور نقصان سے محفوظ رکھنا مقصود ہے ـ(۲۳)

افرادِ انسانی کے منافع اور مصالح کے ساتھ اُن کی سہولتوں کو بھی پیش نظر رکھا کیوں کہ انسان کی ساخت اور مزاجی و طبعی کیفیت ایسی ہے کہ بعض حالات میں اُس کے لئے ان احکام کی بجا آوری مشکل ہو جاتی ہے جو اس پر لازم کئے گئے ہیں ـ اسلامی شریعت نے ان حالات کو بھی نظر انداز نہیں کیا اور قرآن نے صاف لفظوں میں کہا : لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا ـ(انسان کو اس کی ہمت اور طاقت سے بڑھ کر کسی کام کا پابند نہیں بنایا گیا)، اس کے لئے رخصت کا اصول وضع کیا گیا ـ مثلاً نماز ہر عاقل بالغ مسلمان پر فرض ہے لیکن اگر بیمار ہے تو کھڑے ہو کر پڑھنے کے بجائے بیٹھ کر پڑھ سکتا ہے ، لیٹ کر بھی پڑھ سکتا ہے ـ

حتیٰ کہ اشاروں سے بھی ادا کر سکتا ھے ـ سفر کی حالت میں نماز آدھی ادا کرنے کی سہولت موجود ھے ، نماز وضو کے بغیر ادا نہیں ہوتی لیکن اگر پانی نہیں ھے ، سردی شدید ھے ، مرض ھے تو تیمم کی اجازت دی گئی ـ مرض اور سفر کی حالت میں روزہ قضا کرنے کی سہولت دی گئی ـ اور اس سے بڑھ کر ضرر اور نقصان سے بچانے کی خاطر اس حد تک رخصت عطا کی گئی کہ اگر جان کا خطرہ ھے تو آدمی جھوٹ بھی بول سکتا ھے ، اور حرام بھی کھا سکتا ھے مگر صرف اس حد تک کہ شدید ضرر سے بچ جائے ـ

جرائم کے ارتکاب پر جو سزائیں مقرر کی گئیں ، وہ سب کی سب خیر ، فلاح اور عدل پر مبنی ھیں ، ان کا مقصد مجرم کو جرم سے باز رکھنا ، اور افرادِ معاشرہ کی جان، مال ، اور آبرو کی حفاظت کرنا ھے ـ

اس بحث سے یہ نتیجہ نکلا کہ شریعت کے تمام احکام ایک ھی نہج اور ایک ھی بنیاد پر قائم ھیں ـ اور وہ نہج اور بنیاد مصالح کا حصول اور مفاسد کا دور کرنا ھے ـ

ابن قیم جوزی (م: ۷۵۱ھ) نے شریعت کے مزاج اور مقاصد کو بڑی جامعیت کے ساتھ بیان کیا ھے ـ وہ لکھتے ھیں :

" شریعت کی بنیاد حکمتوں اور لوگوں کی دنیوی اور اُخرُوی فلاح و بہبود پر ھے ، شریعت کُلْ کی کُلْ انصاف ھے ، سرتا پا رحمت ھے ، حکمت و موعظمت ھے ، جس معاملے میں انصاف کے بجائے ظلم ہو ، رحمت کے بجائے زحمت و تکلیف ہو ، فائدے کے بجائے نقصان ہو ، اور عقل و دانش کے بجائے حماقت ہو ـ وہ شریعت کا حکم اور مسئلہ نہیں ہو سکتا ـ

شریعت اللّٰہ کے بندوں میں اُس کا انصاف ھے ، اور اُس کی مخلوق میں اُس کی رحمت ھے ، زندگی کی ہر بھلائی شریعت کی پیروی میں مضمر ھے ، اور ہر نقصان کا سبب شریعت کو ترک کر دینا ھے " (۲۳)

شریعت پر عمل کیوں ضروری ہے ؟

اگر ہم صرف عقلی نقطۂ نظر سے سوچیں ، اور اپنی عقل سے فتویٰ طلب کریں تو بلاشبہ اس کا فیصلہ اور فتویٰ یہی ہو گا کہ : ہر انسان کو الہامی شریعت پر عمل کرنا چاہیے ۔ آخر کیوں ؟ اس لئے کہ پوری کائنات میں سب سے کامل علم اللہ کا ہے ، اس کا کلام اور حکم سب سے جچا تلا اور ہر قسم کے نقص سے پاک ہے ، وہ سب سے زیادہ با اختیار ہے ، تمام اشیاء میں خود مؤثر ہے، کوئی کیفیت اس پر غالب نہیں اس لئے جو حکم اس کی طرف سے صادر ہو گا وہ کامل اور بے خطا ہو گا ، اس کے احکام بہت سخت نہیں ہو سکتے کیوں کہ اس پر غضب کی صفت غالب نہیں ، بہت نرم بھی نہیں ہو سکتے کیوں کہ وہ رحمت و رأفت کی صفت سے مغلوب نہیں ، قہّار بھی اپنے ارادہ اور اختیار سے ہے اور رحیم و کریم بھی ، کسی بھی صفت میں مجبور یا مغلوب نہیں ۔ اس سے ثابت ہوا کہ اس کے کسی حکم میں نہ افراط ہو گی اور نہ تفریط ہو گی ۔ جب کہ بندوں کی یہ حالت و کیفیت ہر وقت مشاھدے میں آتی ہے کہ ہم میں جو صفت اور کیفیت شدید ہوتی ہے وہ ہم کو مغلوب کر دیتی ہے اور انسان کے لئے ہر حال میں اعتدال اور توازن پر قائم رہنا بسا اوقات ناممکن ہو جاتا ہے ۔ لیکن شریعتِ الٰہی کے ہر حکم اور ہر تعلیم میں حد درجہ اعتدال اور میانہ روی ہے ۔

جب ہم دیکھتے ہیں کہ اللہ نے انسان کو عقل بھی دی ہے ، اور فطرت بھی عطا کی ہے لیکن جب ان دونوں کے تقاضوں میں ٹکراؤ پیدا ہوتا ہے تو انسان الجھ جاتا ہے اور کسی ایسے فیصلہ پر پہنچنا اُس کے لئے دشوار ہو جاتا ہے جو اُسے اضطراب اور کشمکش کی دلدل سے نکال دے ۔ وہاں صرف شریعت رہ نمائی کرتی ہے اور انسان کے لئے ایک رخ معین کر کے اسے آلودگی بخشتی ہے ۔ مثلاً انسان کو جب کسی محبوب اور پسندیدہ چیز کے فوت ہونے سے رنج پہنچتا ہے تو طبعیت و فطرت رنج و ملال کا تقاضا کرتی ہے ۔ اور عقل رنج سے روکتی ہے ۔ اور کہتی ہے کہ اظہار رنج و ملال سے ضائع شدہ چیز کی واپسی ممکن نہیں ۔ اس نازک موقعہ پر صرف شریعت انسان کی رہ نمائی کرتی اور اسے کشمکش سے نجات دلاتی ہے ۔ اور وہ بایں طور کہ رنج کرو مگر اس کو اپنی طبیعت پر غالب (اور مسلط) نہ کرو۔ عقل کی بھی رعایت ہو گئی اور انسانی فطرت کی بھی ۔

حواشي و حوالة جات

١- سعيد الخوري شرتونی ـ اقرب الموارد (طبع : بيروت ١٩٨٩ء) بضمن مادة " الدين " ـ ص : ٣٦٢

٢- شيخ احمد رضا ـ معجم متن اللغه ـ (طبع : بيروت ١٩٥٨ء) بضمن تشريح مادة " الدين "ـ

٣- امام راغب اصفهانی ـ المفردات

٤- القرآن : ٣/١

٥- القرآن : ٢٣/١٠

٦- القرآن : ١٢/ ٧٧

٧- القرآن : ٩/٣

٨- القرآن : ٣٨/٥

٩- القرآن : ١٢/٢٢

١٠- المفردات ـ بضمن مادة " الدين "

١١- مناع القطان ـ التشريع والفقه في الاسلام ـ (طبع : مكتبة وهبة عابدين ١٩٧٦ء) ـ ص : ٩ـ

١٢- تفسير المنار ـ (مطبع محمد على مصر ١٣٧٥ھ) ٢١٢/٦

١٣- شيخ محمد اعلىٰ تهانوی ـ كشاف اصطلاحات الفنون (مطبع آستانه ١٣١٧ھ) ٨٢٦/١ ـ

١٤- تفسير المنار ـ ٢١٢/٦

١٥- ابواسحاق ابراهيم بن موسىٰ شاطبى ـ الموافقات (طبع : دارالمعرفه بيروت ـ ٨٧/١ ، ٨٨ـ

١٦- دكتور محمد يوسف موسىٰ ـ الفقه الاسلامي (طبع : دارالكتب العربى مصر ١٩٥٨ء) ـ ص : ١٠

١٧- القرآن : ١٨/٣٥

۱۸- القرآن : ۲۰/۴۵

۱۹- ابو اسحاق ابراهیم بن موسیٰ شاطبی ـ الاعتصام ـ(مطبع المنار مصر ۱۹۱۳ء)

۲۰- الموافقات ۸،۷/۲

۲۱- اعلام الموقعین ـ ۱/۴ ، تمام اسلامی مذاهب و مسالک اس بات پر متفق هیں که اسلامی شریعت کا بنیادی مقصد یه هے که اپنے مخاطبین ، اور مکلّفین کے مصالح کا تعین اور نشان دهی کی جائے ـ

عزّالدین ابن عبدالسلام (م: ۶۶۰ھ) نے مقصدِ شریعت کی تعریف بایں طور کی هے :" مصالح کا حصول ، اور مفاسد یعنی نقصان رساں عوامل کا سدباب "ـ، امام شاطبی (م: ۷۹۰ھ) نے یه تعریف کی : "شریعت کے مخاطب اور مکلّف کو ، اس کی نفسانی خواهشات کی گرفت سے نکالنا تاکه وه اپنے اراده اور اختیار سے اسی طرح عبدالله (الله کا فرماں بردار بن جائے جس طرح وه اضطراری طور پر عبدالله هے "ـ

بعض حضرات نے کہا : فطرت سلیمه کی حفاظت کرنا ، شریعت کا بنیادی مقصد هے "ـ

تفصیل کے لئے دیکھئے : قواعد الاحکام فی مصالح الانام (عز الدین ابن عبدالسلام)، الموافقات (شاطبی) ۱۶۸/۲، مقاصد الشریعة الاسلامیه (محمد طاهر بن عاشور)ـ ص : ۵۶ـ ۶۰، نظریة المصلحة فی الفقه الاسلامی (دـ حسین حامد حسان) ـ ص : ۵ـ ۱۴، النظریة العامة للشریعة الاسلامیه (دـ جمال الدین عطیه)ـ ص : ۱۰۱ ومابعد

۲۲- اعلام الموقعین ـ ۱/۴

۲۳- ایضاً

۲۴- ایضاً

باب : ۲

فقہ اسلامی کے ماخذ (حصہ اول)

مباحث :

- ماخذ کی تقسیم
- ماخذِ اول ـ کتاب اللہ
- ماخذِ دوم ـ سنت ـ(حجیّت ، اقسام ، سنت کے بارے میں صحابہ کا طرزِ عمل ، اَئمہؒ قانون کا طرزِ عمل)
- ماخذِ سوم ـ اجماع ـ(تعریفات ، حجیت ، ضرورت ، اجماع کی سند ، اقسامِ اجماع ، انعقادِ اجماع)
- ماخذِ چہارم ـ قیاس ـ(تعریفات ، ارکانِ قیاس ، اَمثلۂ قیاس ، حجیتِ قیاس ، اقسامِ قیاس)

والے مسائل کا حکم ان سے اخذ و مستنبط کیا جائے ۔ اگر یہ عقل کے خلاف ہوں تو ان کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا ، ان کے استحصاء اور عام جائزے سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ وہ عقل کے تقاضوں کے عین مطابق ہیں ، اور سلیم عقلیں انہیں قبول کرتی ہیں ۔(۴)

مآخذ کی تقسیم :

ان مآخذ کو مختلف زاویوں سے دیکھا گیا ہے ، اور ان کے اعتبار سے انہیں مختلف قسموں میں بانٹا گیا ہے ۔

پہلی تقسیم : ان مآخذ کی پہلی تقسیم ائمہ اصول کے اتفاق و اختلاف کے نقطۂ نظر سے ہے ، اس کی تین صورتیں ہیں :

۱: وہ مآخذ جن پر تمام مسلم ائمہ اور مجتہدین کا اتفاق ہے وہ کتاب اللّٰہ یعنی قرآنِ حکیم ، اور سنتِ رسول ہیں ۔

۲: وہ مآخذ جن پر مسلمانوں کے اکثر ائمہ اور مجتہدین کا اتفاق ہے ۔ یہ اجماع اور قیاس ہیں ۔ اجماع کی مخالفت عام طور پر بعض معتزلہ اور خوارج نے کی ہے ، اور قیاس کی مخالفت اہلِ ظاہر اور اہلِ تشیع نے کی ہے۔(۵)

۳: وہ مآخذ جن میں ائمہ اور مجتہدین کا اختلاف ہے ۔ حتی کہ جمہور فقہاء جو قیاس کے قائل ہیں ، ان کا بھی ان میں اختلاف ہے ۔ وہ مآخذ ہیں: عرف، استحسان مصالح مرسلہ ، استصحاب ، اسلام سے پہلے کی شریعتیں ، کسی ایک صحابی کا مسلک ۔ بعض فقہاء اور علمائے اصول نے ان کو تشریع احکام کا مآخذ و مصدر مانا ہے اور بعض نے نہیں ۔

دوسری تقسیم : مآخذ کی دوسری تقسیم نقل و رائے کی طرف رجوع کے اعتبار سے ہے ، اس بنیاد پر مآخذ تشریع کو دو قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے ۔ نقلی ، اور عقلی ۔

۱: نقلی مآخذ ۔ یہ کتاب اللہ اور سنت رسول ہیں ، ان دونوں کے ساتھ اجماع ، مذہب صحابی (کسی مسئلہ میں انفرادی طور پر ایک صحابی کا فتویٰ)، اور اسلام سے پہلے کی شریعتوں کو بھی ملحق کیا جا سکتا ہے ، یہ ان لوگوں کی رائے کے مطابق ہے جو ان

صفحہ نمبر ۱۳ ، ۱۴ صفحہ ۱۵ ، ۱۶ کے بعد ہے!

فقہ اسلامی کے مآخذ

فقہِ اسلامی کا اطلاق دو معنیٰ پر ہوتا ہے :

۱: اُن احکام شرعیہ کا جاننا جن کا تعلق عمل سے ہے۔" العلم بالاحکام الشرعیة العملیة "(۱) لیکن دلائل سے بے نیاز ہو کر محض اُن احکام کے جان لینے کا نام فقہ نہیں ہے بلکہ اُن کے دلائل سے مدد حاصل کرتے ہوئے انسان کو اُن کی تفصیلی معرفت حاصل ہونے کا نام " فقہ " ہے۔

اِس معنی کی رو سے فِقہ انسان کی ایک عملی صفت قرار پاتا ہے ، اور جب انسان اپنے اندر یہ صفت پیدا کر لیتا ہے تو اُسے " فقیہ " کہا جاتا ہے۔

۲: فقہ کا دوسرا اطلاق خود ان احکام شرعیہ پر ہوتا ہے ، اور اس معنیٰ کی رو سے فقہ کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ : اسلامی شریعت کے عملی احکام کے مجموعة کا نام " فقہ " ہے۔ مجموعة الاحکام العملیة المشروعة فی الاسلام ۔(۲)

شرعی احکام کا علم اُنْ مآخذ و مصادر سے ہوتا ہے جو شارع نے عطا کئے ہیں ، تاکہ وہ لوگ جو احکام کی ادائیگی کے مکلف و پابند ہیں ، یہ جان سکیں کہ ان کی ادائیگی کس طرح ممکن ہے۔ ان مآخذ کو اصولِ احکام ، مصادرِ تشریع ، اور اِدِلّةُ الاحکام کہتے ہیں۔ یہ سب مترادف نام ہیں ، اور ان سے ایک ہی امر اور حقیقت مراد ہے۔

لغت میں دلیل اس کو کہتے ہیں جو کسی چیز یا کام کی طرف رہ نمائی کرے، علمائے اصول کی اصطلاح میں دلیل کی تعریف یہ ہے کہ : مایمکن التوصل **بصحیح** النظر فیه اِلیٰ مطلوبٍ خبریٍ "(۳) (دلیل وہ ہے جس کے ذریعے صحیح غورو فکر کے بعد حکم شرعی تک پہنچنا ممکن ہو)۔ تعریف میں لفظ " مطلوب خبری " سے حکم شرعی مراد ہے۔

شرعی احکام کے مآخذ عقل کے منافی نہیں ، شریعت میں ان کا تعین ہی اس لئے کیا گیا ہے کہ ان سے پہلے سے موجود مسائل کا حکم معلوم ہو ، اور نئے پیش آنے

کو تشریع اسلامی کا مأخذ مانتے ھیں ـ مآخذ کی اس قسم کو نقلی اس لئے کہتے ھیں کہ یہ شارع کی طرف سے منقول ھیں ، اور شارع کی طرف سے جو امور منقول ھوں ان کی پیروی ضروری ھے ، ان میں کسی رائے اور فکرونظر کا دخل نہیں ھوتا ـ شارع (اللہ اور اس کے رسول) کی طرف سے جس طرح حکم پہنچا اس پر اسی طرح عمل کیا جائے گا ، ایسے امور کو تعبدی کہا جاتا ھے ـ

۲: عقلی مآخذ ـ یہ وہ مآخذ ھیں جن کا مرجع غور و فکر اور عقل و رائے ھیں ، ان میں بنیادی مآخذ قیاس ھے ، اس کے ساتھ استحسان ، مصالح مرسلة ، اور استصحاب کو بھی شامل کیا جا سکتا ھے ـ مآخذ کی اس قسم کو عقلی اس لئے کہتے ھیں کہ اس میں احکام غوروفکر ، اجتہاد ، اور عقل و رائے کے ذریعے معلوم کئے جاتے ھیں ، اور یہ احکام براہ راست شارع سے منقول نہیں ھوتے ـ

مآخذ کی اس تقسیم کے باوجود صورت حال یہ ھے کہ شرعی حکم پر استدلال کرنے کے اعتبار سے ان دونوں قسموں میں سے ھر قسم ایک دوسرے کی محتاج ھے ـ کیوں کہ شارع سے جو امر منقول ھیں ، ان میں سے بہت سے امور میں غوروفکر ضروری ھے ، اور عقل کو استعمال کرنا پڑتا ھے کیوں کہ عقل ان احکام اور معاملات کے فہم و ادراک کا ایک آلہ اور ذریعہ ھے ـ اسی طرح عقل اور رائے پر مبنی تعبیر صرف اس صورت میں درست سمجھی جائے گی جب اس میں نقل سے استناد کیا گیا ھو اور اس کی بنیاد شارع سے منقول کسی نص یا اشارة النص پر رکھی گئی ھو ، عقل محض کا تشریع احکام میں کوئی دخل نہیں ھے ـ(٦)

اِن مآخذ کی تمام قسموں کا مرجع صرف کتاب اللہ (قرآن حکیم) ھے ـ اگر غور کریں تو یہ حقیقت سامنے آ جاتی ھے کہ اسلامی شریعت کے مآخذ و مصادر قرآن و سنت میں محصور ھیں ـ کیوں کہ جن مآخذ پر اعتماد کیا جا سکے وہ عقل سے ثابت نہیں ھو سکتے ، وہ صرف قرآن و سنت ھی سے ثابت ھوتے ھیں ـ

قرآن اور سنت کے احکام کا بنیادی مصدر اور مرجع ھونے کے دو اسباب ھیں :

۱: یہ دونوں مآخذ بہت سے مسائل کے تفصیلی اور اجمالی احکام کی نشان دھی کرتے ھیں ۔ جیسے زکوٰۃ ، روزہ ، جہاد ، خرید و فروخت ، نکاح و طلاق ، وصیت و وراثت ، اور حدود و تعزیرات وغیرہ ۔

۲۔ ان بنیادی قاعدوں اور ضابطوں کی بھی نشان دھی کرتے ھیں جو تفصلیی اور اجمالی احکام کے لئے سند کا درجہ رکھتے ھیں ۔ مثلاً ان کے ذریعے یہ معلوم ہوتا ھے کہ اجماع حجت ھے ، اور احکام کے لئے ایک فیصلہ کن مآخذ کی حیثیت رکھتا ھے ، اسی طرح قیاس ، اور اسلام سے پہلے کی شریعتیں ۔ ان سب کے بارے میں اصول و قواعد انہی دو مآخذوں سے ملتے ھیں ۔

اس وضاحت کے بعد کہ فقہِ اسلامی میں احکام کی بنیاد کتاب اللّٰہ پر ھوتی ھے یا سنتِ رسول پر ، صحابہ کے اجماع پر اُن کا مدار ھوتا ھے یا فقہاء اور مجتہدین کے اجتہاد و استنباط پر ، علماء نے فقہ کے چار مآخذ بیان کئے ھیں :

۱: کتاب اللّٰہ

۲: سنتِ رسول اللّٰہ

۳: اجماع

۴: قیاس

ان مآخذ و مصادر (اُدِلَّۃُ اَربَعَۃ) کی ترتیب کے سلسلے میں کتاب اللّٰہ ، اور سنتِ رسول کی ترتیب اور درجہ بندی میں کوئی اختلاف نہیں ، بلاشبہ اور بالاتفاق کتاب اللہ یعنی قرآن حکیم اسلامی قانون سازی کا مصدر اول اور اصل الاصول ھے ۔ اس کے بعد سنت رسول کا درجہ ھے ۔ کیوں کہ سنتِ رسول ، کتاب اللّٰہ ھی کی توضیح و تشریح ھے ۔ البتہ اھل علم نے اس بارے میں گفتگو کی ھے کہ اجماع مقدم ھے یا قیاس ۔ اور کیا ادلہ اربعہ کی یہی ترتیب عہد صحابہ میں موجود تھی ۔؟ اور استنباط مسائل میں وہ بھی ان اصول کو اسی طرح کام میں لاتے تھے جس طرح بعد میں اصول فقہ کی کتابوں میں اس کی تفصیلات ملتی ھیں ۔ اس شبہ کے چند اسباب ھیں :

اول یہ کہ : ادلۂ اربعہ یا اصولِ اربعہ کی یہ ترتیب جواب موجود ھے ۔ ارتقاء اور تاریخی عمل کا نتیجہ ھے ۔ جس کا آغاز عہد نبوی سے ھوتا ھے ، اور صحابہ کے دور

سے اس میں باقاعدگی شروع ہوتی ہے ۔

دوسرے یہ کہ : حضرت عمر رضی اللّٰہ عنہ کے جس خط سے یہ ترتیب معلوم ہوتی ہے اس میں ائمۃ الہدی کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے ، جو بنو امیہ کے دور میں خلفائے راشدین کے لئے مستعمل تھی ۔ ابھی تک خلفائے راشدین کے لئے اُئمۃ الہدیٰ ہونے کا تصور پیدا نہیں ہوا تھا ۔ حضرت عمر رضی اللّٰہ عنہ سے پہلے صرف حضرت ابوبکر صدیق رضی اللّٰہ عنہ خلیفہ ہوئے تھے ۔ کئی خلفیہ یا ائمہ نہیں تھے جن کو ائمہ الہدی کہا جا سکے ۔(۷)

تیسرے یہ کہ : حضرت عمر رضی اللّٰہ عنہ کے بعض خطوط میں قیاس کی اصطلاح بھی موجود ہے ، جس نے دوسری صدی ہجری میں فنی حیثیت اختیار کر لی ، پھر یہ بات بھی مُسَلَّمُ ہے کہ قیاس کا تصور رائے کی صورت میں عہدِ خلفائے راشدین میں موجود تھا ۔ بلکہ قیاس رائے کی ہی ترقی یافتہ شکل ہے ۔

چوتھے یہ کہ : کتابُ الاُمْ میں امام شافعی کے اپنے مخالفین کے ساتھ مناظروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان سے پہلے کے دور میں قیاس کو اجماع سے مقدم رکھا جاتا تھا ، اور یہی ترتیب واضح طور پر امام شافعی کے یہاں ملتی ہے ۔

امام شافعی کے علاوہ دوسرے اہل علم کے بھی ایسے اقوال ملتے ہیں جن سے اس بات کی تائید ہوتی ہے ۔ مثلاً ابن المقفع (م : ۱۴۰ھ) خلیفہ کو احکام میں اختلاف دور کرنے کے سلسلے میں لکھتا ہے :

> " امیر المومنین اگر آپ مناسب سمجھیں تو حکم دیں کہ جو فیصلے نزاعی ہیں ، اور مختلف معاملات کے بارے میں جو فیصلے اور احکام ہیں ، ان سب کو یک جا کر کے ان کے سامنے پیش کئے جائیں ۔ اور لوگوں نے ہر مسئلہ میں جو دلائل سنت یا قیاس سے پیش کئے ہیں ، ان کو بھی ان مسائل کے ساتھ رکھا جائے ۔
>
> اس کے بعد امیر المؤمنین اُن احکام میں غور و خوض کریں ، اور ہر مسئلہ میں اپنی رائے سے جو اللّٰہ تعالی ان کے دل میں ڈالے

فیصلہ صادر فرمائیں ۔ اور پھر اس فیصلہ پر پختگی سے جم
جائیں ، اور دوسروں کو اس کے خلاف فیصلہ کرنے سے روک دیں ۔
پھر ان سب فیصلوں کو تحریری طور پر مرتب کر لیا جائے ۔

اس طریقہ سے ہمیں امید ہے کہ جن احکام میں صحیح اور
غیر صحیح چیزیں مخلوط ہو گئی ہیں ، اللہ تعالی ان سب کو
درست کر دے گا ، نیز ہم یہ توقع کرتے ہیں کہ ان مختلف
اعمال (متعلقہ احکام) کو امیر المومنین کی رائے اور حکم
کے ساتھ اکٹھا کرنا اتفاق اور اجماع کے قریب قریب ہو گا ۔
اسی طرح دوسرا خلیفہ بھی کرے، اور یہ سلسلہ اسی طرح جاری
رہے "(۸)

ابن المقفع کے اس اقتباس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اس دور میں قیاس کا درجہ اجماع سے پہلے تھا ، اور سنت کو قیاس سے مقدم رکھا جاتا تھا ۔

واصل بن عطاء (م: ۱۳۱ھ) جو کہ ابن المقفع کے ہم عصر ہیں ، یہی بات کہتے ہیں :

" حق بات چار صورتوں اور چار ذرائع سے پہچانی جاتی ہے ،
کتاب اللہ ، متفق علیہ حدیث ، عقلی دلیل ، اور اجماع "(۹)

یہاں بھی قیاس کو اجماع سے مقدم رکھا گیا ہے ، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ صدر اسلام میں قوانین اسلام کے مآخذ و مصادر کی ترتیب آج کی ترتیب سے تھوڑی سی مختلف تھی ۔ آج کی ترتیب میں سنت رسول کے بعد اجماع کا درجہ ہے پھر قیاس ہے ، اس وقت قیاس ، اجماع سے مقدم تھا ۔

عقلی نقطۂ نظر سے دیکھیں تو بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ قیاس کا درجہ اجماع سے مقدم ہونا چاہئے کیوں کہ قیاس کے بعد ہی کسی رائے پر اجماع ہو سکتا ہے ۔ عہدِ خلافت راشدہ اور عہدِ صحابہ کے بعد اجماع کو قیاس پر مقدم کرنے کی بظاہر یہ وجہ معلوم ہوتی ہے کہ اجماع اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ ایک فرد کی رائے

کو وہ وزن اور قوت حاصل نہیں جو مجمع علیہ رائے کو حاصل ہے ۔ اسی قوت اور وزن کی بنا پر دوسری صدی ہجری کے فقہاء ، اور علمائے اصول نے کتاب و سنت کے بعد اجماع کو تیسرے درجے پر رکھا ، اور قیاس کو چوتھے درجے پر کر دیا ۔

فقہ اسلامی کے بنیادی ماخذ درحقیقت قرآن اور سنت ہی ہیں ، ان کو ہر زمانے اور ہر قسم کے حالات میں سند سمجھا گیا ہے ۔ جن مسائل کے بارے میں قرآن و سنت میں واضح احکام نہیں ہیں ، ایسے مسائل میں قیاس و اجماع کے ذریعے ان دونوں ماخذوں سے احکام مستنبط کئے جاتے ہیں ۔ اس لحاظ سے قیاس و اجماع استنباط احکام کے لئے ایک آلہ اور ذریعہ کی حیثیت رکھتے ہیں ، اور قرآن و سنت پر مبنی ہونے کی وجہ سے ان کو بھی ایک ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا ہے ۔ لیکن کتاب و سنت کے بعد ان کا درجہ ثانوی ہے ۔

جمہور علمائے اصول کی یہی رائے ہے کہ فقہ کے اصول اور اُدِلّہ یعنی ماخذو مصادر چار ہیں جیسا کہ ذکر کیا گیا ، بعض کی رائے ہے کہ ایسے ماخذ و مصادر کی تعداد جن سے احکام اخذ و مستنبط کئے جاتے ہیں دس یا بارہ ہے ، ان کی تفصیل اُئمہ کے اصولِ اجتہاد کے بیان میں آئے گی کیوں کہ وہ متفق علیہ نہیں ہیں ۔

ابو عبداللہ خوارزمی(م: ۳۷۷ھ) کہتے ہیں کہ : فقہِ اسلامی کے متفقہ اصول اور مصادر تین ہیں : کتاب اللہ ، سنت ، اور اجماع ، اور تین مصادر مختلف فیہ ہیں :۔ قیاس ، استحسان ، اور مصالحِ مرسلہ ۔(۱۰)

ان تمہیدی کلمات کے بعد قدرے تفصیل کے ساتھ ان چار ماخذ پر گفتگو مناسب معلوم ہوتی ہے جو جمہورِ فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہیں ۔

ماُخذِ اول : کتاب اللّٰہ

فقہ اسلامی کا پہلا ماُخذ و مصدر کتاب اللہ یعنی قرآن حکیم ہے۔ یہی دین کی اساس اور یہی مصدر تشریع ہے۔ ہر دور میں اور ہر علاقے میں یہی اللہ کی حجت ہے۔ قیامت تک اسی کی پیروی کا حکم ہے ، اور اس پر عمل کر کے ہی اخروی نجات ممکن ہے۔ اس حقیقت کو قرآن حکیم مختلف انداز اور اسالیب میں بیان کرتا ہے۔ مثلاً :

اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم ولا تتبعوا من دونہ اولیاء (١١)
(اسی کی پیروی کرو جو تم پر تمہارے رب کی طرف سے اتارا گیا ہے ، اور اس کے سوا دوسرے ساتھیوں کے پیچھے نہ چلو)۔

وان احکم بینھم بما انزل اللہ ولا تتبع اھوائھم واحذرھم ان یفتنوک عن بعض ما انزل اللّٰہ الیک ، فان تولوا فاعلم انما یرید اللّٰہ ان یصیبھم ببعض ذنوبھم فان کثیرا من الناس لفاسقون۔ (١٢) (اور یہ فرمایا کہ اس کے مطابق حکم کرو جو اللّٰہ نے اتارا ، اور ان کی خواہشوں کی پیروی مت کرو ، اور ان سے بچتے رہو ، مبادا ایسا نہ ہو کہ وہ تم کو کسی ایسے حکم سے بہکا دیں جو اللّٰہ نے تم پر اتارا ہو ، پھر اگر نہ مانیں تو جان لو کہ اللّٰہ نے یہی چاہا ہے کہ انہیں ان کے گناہوں کی سزا دے دے ، اور لوگوں میں سے اکثر نافرمان ہیں)۔

کتاب اللّٰہ کا مصداق کیا ہے ، اس میں امت مسلمہ کا کوئی اختلاف نہیں لیکن اس کی تعریف میں اہل علم اور اصولیین نے اپنی بصیرت کے مطابق مختلف تعبیرات اختیار کی ہیں ۔

امام بزدوی (م: ٤٨٢ھ) نے کتاب اللہ کی حسب ذیل تعریف کی ہے :

اما الکتاب فالقرآن المنزل علیٰ رسول اللّٰہ المکتوب فی المصاحف ، المنقول عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم نقلاً متواتراً بلا شبہۃ (١٣) (بہر حال الکتاب ، اس سے وہ قرآن مراد ہے جو نبی اکرم صلی اللّٰہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ، مصاحف میں لکھا ہوا ہے ، نقل متواتر کے ذریعے نبی اکرم صلی

اللہ علیہ وسلم سے نقل و روایت کیا گیا ہے بغیر کسی شک و شبہ کے)

آمدی (م: ۶۳۱ھ) نے بزدوی کی اس تعریف کو سب سے بہتر کہا ہے۔[۱۴]
کتاب اللہ میں شریعت کی بنیادیں بیان کی گئی ہیں ، عقائد کے بارے میں تفصیل سے کام لیتی ہے لیکن عبادات اور حقوق کا بیان اجمال کے ساتھ ہے ۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلامی شریعت میں کتاب اللہ کی وہی حیثیت ہے جو ملکی قوانین میں دستور کی ہوتی ہے ۔ یعنی منصوص احکام کا بیان مجملاً ہے ، جزئیات سے بہت کم بحث کی گئی ہے صرف اصول و قواعد کا ذکر ہے ۔ اگر اس میں تفصیلات ہوتیں تو اس کی موجودہ حیثیت باقی نہ رہتی ، اور اس کی جو بنیادی غرض و غایت ہے وہ فوت ہو جاتی ۔

مثلاً اللہ تعالی نے نماز فرض کی ، اس کی ادائیگی کا حکم دیا لیکن کتاب اللہ میں یہ وضاحت نہیں کی کہ دن میں کتنی بار پڑھی جائے گی ، کس وقت کی نماز کی کتنی رکعات ہوں گی اور ان کے پڑھنے اور ادا کرنے کی صورت اور ہیئت کیا ہو گی ۔؟ سنت رسول نے اس کی وضاحت کی اور نبی علیہ السلام نے فرمایا: " تم اس طرح نماز پڑھو جیسے مجھے پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو"۔ صحابہ کو حضور نے یہ فرمایا ، اور پھر صحابہ نے زبانی طور پر تمام نمازوں کی وہ کیفیات بیان کیں جو نبی علیہ السلام سے سنیں اور جیسے آپ کو دیکھا ۔

اسی طرح روزہ ۔ اللہ نے اس کی فرضیت کا حکم نازل کیا ، نماز کی بہ نسبت اس کی بعض تفصیلات بھی بیان کیں مگر پھر بھی بعض امور سنت کے حوالہ کر دیئے ، اور سنت نے انہیں بیان کیا ۔

ایسے ہی زکوٰۃ ، قرآن حکیم میں کہیں اسے لفظ زکوۃ کے ساتھ بیان کیا ، اور کہیں لفظ صدقہ کے ساتھ ۔ اس کی تفصیلات سے قرآن خاموش ہے ، کن کن اشیاء میں زکوۃ واجب ہو گی ۔ اس کا نصاب کیا ہو گا ۔ کن کن لوگوں پر واجب ہو گی ، اس کی وصولی اور ادائیگی کا طریق کار کیا ہو گا ۔؟ ان تمام باتوں کی وضاحت سنتِ رسول نے کی ۔[۱۵]

قرآن کریم اُوفوا بالعھد (عہد و میثاق پورے کرو) کا حکم دے کر آگے بڑھ جاتا ھے ۔ صحیح معاھدے کون سے ھوں گے ، معاھدوں کی وہ کون سی صورتیں ھوں گی جن کی پابندی ضروری ھو گی ۔ اور کس قسم کے عہد و پیمان فاسد و باطل ھوں گے ۔ ان تمام تفصیلات کو سنت رسول پر چھوڑ دیا ھے ۔

گنتی کے چند احکام ھیں جن کی جزئیات قرآن نے خود بیان کی ھیں ۔ مثلاً میراث کے مسائل ، اور ان عورتوں کی وضاحت جن سے نکاح حرام ھے ۔

شاطبی (م : ۷۹۰ھ) لکھتے ھیں :

" القرآن علی اختصاره جامع ولایکون جامعاً الا والمجموع فیه امور کلیات لان الشریعة تحت بتمام نزوله ۔ لقوله تعالیٰ : الیوم اکملت لکم دینکم ۔ وانت تعلم ان الصلوة والذکوة والجهاد واشباه ذلک لم یبین جمیع احکامها فی القرآن ، انما بینتها السنة وکذلک العادیات من الانکمة والعقود و القصاص والحدود وغیرها "(۱۶)

(قرآن حکیم مختصر ھونے کے باوجود جامع ھے ، اور یہ جامعیت اسی صورت میں ممکن ھے جب اس میں کلیات بیان کئے گئےھوں ۔ کیوں کہ شریعت اس (قرآن) کے نازل ھونے کے بعد مکمل ھو گئی جیسا کہ اللّٰہ تعالی نے فرمایا :" آج میں نے تمہارے لئے تمہارے دین کو مکمل کر دیا " اور آپ یہ بات اچھی طرح جانتے ھیں کہ نماز ، زکوۃ ، جہاد اور ان جیسے دوسرے بہت سے احکام قرآن نے جن کی تفصیلات بیان نہیں کیں ، ان کی تفصیلات سنت نے بیان کی ھیں ۔ اسی طرح نکاح و طلاق کے معاملات ، قصاص و دیت ، حدود ، اور دوسرے بہت سے معاملات کی تفصیل قرآن میں ذکر نہیں کی گئی ان سب کی تفصیلات سنت رسول میں ملتی ھیں)۔

ایک موقع پر (شاطبی لکھتے ھیں :

" تعریف القرآن بالاحکام الشرعیة اکثره ، کلی لاجزئی و حیث جاء جزئیاً فیاخذه علی الکلیة) " (۱۷)

قرآن حکیم میں احکام شرعیہ اکثر کلی طور پر بیان کئے گئے ھیں ، اگر کسی مقام پر تفصیل اور جزئیات کا ذکر ھے تو وہ بھی کسی حکم کلی کے تحت ھے)۔

سیاسی نظم اور اجتماعی معاملات کے بارے میں قرآن کے اجمال سے کام لینے میں بطور خاص بڑے فائدے اور عظیم مصلحتیں ہیں ۔ کیوں کہ قرآنی احکام ہر دور کے لئے ہیں ، اور معاشرے کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ اس کے تقاضے بھی بدلتے رہتے ہیں ، مصلحتوں میں تغیر بھی ناگزیر ہے ۔ اس لئے ضروری تھا کہ دائرہ کے نقطہ کی طرح قرآنی احکام و اوامر اپنی جگہ قائم و ثابت رہتے ، ان کے گرد گھومنے والی جزئیات تغیر پذیر رہتیں ۔ یہ اسی صورت میں ممکن تھا کہ قرآن میں صرف انہی اصول و کلیات کے ذکر پر اکتفاء کیا جاتا جن کے دامن میں قیامت تک کی جزئیات و تفاصیل سمٹی ہوئی ہوتیں ۔ قرآن نے یہی کیا ۔ لہذا ہر دور کے تقاضوں اور مصلحتوں پر قرآن کے اجمالی نص کے مختلف احتمالات منطبق ہوتے چلے جائیں گے ۔ گویا شمع حقیقت کی لو اپنی جگہ پر قائم رہے گی ۔ فانوس زمانہ کی گردش سے نت نئی صورتیں نظر آتی رہیں گی ۔

لو شمع حقیقت کی اپنی ہی جگہ پر ہے
فانوس کی گردش سے کیا کیا نظر آتا ہے

مثال کے طور پر قرآن نے نظم حکومت کے لئے " شوریٰ " کا حکم دیا ہے لیکن شوریٰ کا انعقاد کس طرح ہو ۔ مشاورت کے لئے کس قسم کا ڈھانچہ تیار کیا جائے ۔ اس کی کوئی تفصیل نہیں بتائی ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن کے اجمالی اور اصولی حکم سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اسلام کی نظر میں حکومت کا ایسا نظم قائم ہونا چاہئے جس میں آمریت نہ ہو ، کسی خاص فرد ، طبقے یا جماعت کا کل غلبہ نہ ہو ۔ کاروبار حکومت میں مشاورت کا عمل دخل ہو ، حکومت اور معاشرے کی نظر میں اہل رائے ، اہل تقوی ، اور ارباب علم و دانش کا صحیح احترام اور قدرومنزلت ہو ۔ ان مقاصد کا حصول کیسے ممکن ہو ۔ قرآن اس کی تفصیلات مہیا نہیں کرتا ۔ ان باتوں کو حالات اور مصلحت عامہ کے سپرد کرتا ہے لیکن قرآن کے اجمال سے فائدہ اٹھانے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ سنت رسول کو نظر انداز کر دیا جائے ، قرآن کریم کے اجمالات کی اولین شارح اور مفسر خود سنت رسول ہے ، قرآن کے ہر اجمال کی توضیح و تشریح ، اور ہر کلی کی

جزئیات سنتِ رسول مہیا کرتی ھے ۔ یہی وجہ ھے کہ قرآن بڑی شد و مد کے ساتھ ھمیں سنت رسول کی تشریح و بیان کا محتاج ٹھہراتا ھے ۔ مثلاً :

" یا ایہا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک "(۱۸) (اے رسول آپ پر آپ کے رب کی طرف سے جو کچھ نازل کیا گیا ھے اسے(لوگوں تک) پہنچا دیجئے)

قرآن نے خود اس بات کی وضاحت کی کہ اس کی توضیح و تشریح کی ذمہ داری رسول پر ھے ، قرآن ایک بات اور حکم کو اجمال کے ساتھ بیان کرتا ھے ، رسول اس کی تشریح کرتا ھے :

وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس مانزل الیہم (۱۹) اور ھم نے آپ پر یہ یادداشت (قرآن) اتاری تاکہ آپ لوگوں کو وہ چیز کھول کر بتا دیں جو ان کے لئے اتاری گئی ھے)۔

ان تمام قرآنی ارشادات سے یہ بات واضح ھو جاتی ھے کہ قرآن کی حیثیت ایک متن کی ھے اور رسول صلی اللّٰہ علیہ وسلم اس کے شارح اور مفسر ھیں ، اور ایسے شارح اور مفسر جو ملہم من اللہ ھیں ، اور کتاب اللّٰہ کے کسی حکم کی توضیح و تفسیر میں وھی کچھ کہتے ھیں جو وحی الٰہی کے ذریعے انھیں بتایا جاتا ھے ۔(۲۰)

قرآن حکیم کے اسلامی قوانین کا پہلا ماخذ و مصدر ھونے پر امتِ مسلمہ کے تمام طبقے اور مکاتبِ فکر متفق ھیں ۔ البتہ بعض آیات کی تفسیر و مراد میں اختلاف ھے ۔

ماٗخذِ دوم : سنت

فقہِ اسلامی کا دوسرا ماٗخذ سنت ھے ۔

لغت میں سنت اُس راستہ یا طریقہ کو کہتے ھیں جس پر لوگ پابندی کے ساتھ چلتے ھوں ۔

قرآن حکیم کی اِس آیت میں بھی لفظِ سنت اسی معنیٰ میں استعمال ھوا ھے :
وسنۃ اللّٰہ فی الذین خلوا من قبل ، ولن تجدلسنۃ اللّٰہ تبدیلاً "(۲۱) (اللّٰہ کا یہی دستور ان لوگوں میں پڑا ھوا ھے جو پہلے ھو گزرے ھیں ، اور آپ اللّٰہ کے دستور میں کسی قسم کا رد و بدل نہ پائیں گے ۔

لفظ سنت کی نسبت جب کسی انسان کی طرف کی جاتی ھے تو اس سے مراد وہ طریقہ ھوتا ھے جس کو وہ تمام افعال میں جو اس سے صادر ھوتے ھیں ، لازم سمجھتا ھو اور ان پر مداومت کرتا ھو ۔ اس کا تعلق خواہ ان کاموں سے ھو جن کے سبب اس کی تعریف کی جائے ، یا ان کاموں سے ھو جن کی وجہ سے اس کی برائی کی جائے ۔[۲۲]

علمائے اصول کی اصطلاح میں سنت سے مراد قرآن حکیم کے علاوہ وہ قول ، فعل ، یا سکوت ھے جو رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم سے صادر ھوا ھو ۔ سکوت ، یا تقریر کا مطلب یہ ھے کہ نبی علیہ السلام کے سامنے اور ان کی موجودگی میں صحابہ نے کوئی کام کیا ، اور آپ نے اس پر خاموشی اختیار فرمائی یا اس کی تعریف کی ، اور اس کام کو اچھا سمجھا ، اس اعتبار سے سنت ماخذ احکام میں سے ایک ماخذ ، اور تشریع احکام کے سرچشموں میں سے ایک سرچشمہ ھے ۔

ابن حزم (م: ۴۵۶ھ) سنت کی تعریف اس طرح کرتے ھیں :

" کسی قول یا عمل کو ایک ثقہ راوی دوسرے ثقہ راوی سے نقل کرتے ھوئے نبی علیہ السلام تک پہنچائے ، اور اس کی نسبت نبی علیہ السلام کی طرف کرے ، اور نقل کرنے والے کے درمیان اور حضور علیہ السلام کے درمیان کوئی فصل نہ ھو "[۲۳] (یعنی روایت کا تسلسل ٹوٹنے نہ پائے)

حجیتِ سنت :

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ھے کہ کتاب اللّٰہ کے بعد تشریع احکام کا دوسرا بنیادی ماخذ سنت رسول ھے ، اس کا ثبوت کتاب اللّٰہ ، اجماع ، اور عقل سے ملتا ھے ۔[۲۴]

کتاب اللّٰہ سے ثبوت : قرآن حکیم نے اس بات کی وضاحت کی کہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم تشریعی حیثیت سے جو فرماتے ھیں ، اس کی بنیاد وحی الٰہی ھوتی ھے ۔ اللّٰہ تعالی کا ارشاد ھے : وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الاوحی یوحیٰ[۲۵] (اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نفسانی خواھش سے کوئی بات نہیں کہتے ، اُن کا تو فرمان صرف وحی ھے جو ان کی طرف بھیجی جاتی ھے)۔

رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے ارشادات اِس حیثیت سے قرآن حکیم کی طرح ھیں ـ کیونکہ دونوں کا مأخذ و منبع وحیِ الٰہی ھے ـ فرق یہ ھے کہ سنت کے صرف مضمون و معنیٰ وحی کے ذریعے آپ کو بتلائے جاتے ھیں ، اور قرآن حکیم کے الفاظ و معانی دونوں کو وحی کے ذریعے آپ پر نازل کیا جاتا ھے ـ یہی وجہ ھے کہ قرآن حکیم نبی کے احکام کی پیروی کا بھی حکم دیتا ھے : اطیعوا اللّٰہ واطیعوا الرسول(۲٦) (اللّٰہ کی فرماں برداری کرو ، اور اللّٰہ کے رسول کی فرماں برداری کرو)ـ

قرآن حکیم اللہ کی طرف سے نازل ھوا ھے ، اس لئے اس کا اتباع فرض ھے ، اسی طرح رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کا اتباع بھی فرض ھے کیوں کہ ان کا مضمون جو کلام میں مقصود ھوتا ھے ، اللّٰہ کی طرف سے نازل شدہ ھے ـ

نیز اللّٰہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے ذمہ یہ فرض عائد کیا ھے کہ وہ قرآن حکیم کے معانی و مطالب وضاحت سے بیان فرمائیں ، اور اس کے مجمل احکام کی تشریح کریں : وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس مانزل الیھم(۲۷) (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہم نے آپ پر قرآن نازل کیا ھے تاکہ جو احکام لوگوں کے لئے نازل کئے گئے ھیں وہ آپ ان کے روبرو کھول کر بیان کر دیں)ـ

ابن حزم کہتے ھیں کہ :

" اطیعوا اللّٰہ " سے احکام اسلام کی اصل اور مصدر اول مراد ھے ، اور " اطیعوا الرسول " سے احکام اسلام کا مصدرِ ثانی مراد ھے ، اور " اُولی الامر " سے مصدرِ ثالث یعنی اجماع مراد ھے "(۲۸)

قرآن حکیم رسول کی اطاعت اور فرماں برداری کو اللہ کی اطاعت کے مترادف قرار دیتا ھے : من یطع الرسول فقد اطاع اللّٰہ(۲۹) (جس نے رسول کا حکم مانا اس نے اللّٰہ کا حکم مانا)ـ

قرآن حکیم کے نصوص بتلاتے ھیں کہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم جب کسی مسئلہ میں کوئی فیصلہ صادر فرما دیں تو مومن کے لئے اس کو مانے بغیر چارہ نہیں۔ اس کو یہ اختیار باقی نہیں رھتا کہ وہ اس پر عمل کرے یا نہ کرے ـ : وما کان لمومن ولامومنۃ اذا قضی اللہ و رسولہ امراً ان یکون لھم الخیرۃ من امرھم ومن یعص اللّٰہ

و رسولہ فقد ضل ضلالاً مبیناً(۳۰) (اور کسی ایمان والے مرد اور ایمان والی عورت کے لئے یہ روا نہیں کہ جب کسی معاملہ میں اللّٰہ اور اس کا رسول کوئی فیصلہ کر دیں تو وہ اپنا اختیار جتائیں ، اور جس نہ اللّٰہ کی اور اس کے رسول کی نافرمانی کی وہ کھلی گمراہی میں پڑ گیا ۔

اجماع سے ثبوت : رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے لے کر آج تک تمام مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سنت رسول سے احکام اسی طرح ثابت ہیں جس طرح کتاب اللہ سے ، شرعی احکام کو جاننے اور ان کے تقاضوں کے مطابق ان پر عمل کرنا سنت کے بغیر ممکن نہیں ۔ صحابہ ، اور ان کے بعد آنے والے علماء ان احکام میں جو قرآن میں وارد ہیں ، اور ان احکام میں جو سنت میں وارد ہیں کوئی فرق نہیں کرتے ۔ ان کی نظر میں دونوں سے ثابت شدہ احکام واجب الاطاعت ہیں ، کیوں کہ ان دونوں کا ماخذ ایک ہی ہے ۔ اور وہ ہے وحی الٰہی ۔ (۳۱)

عقلی ثبوت : یہ بات دلیل قطعی سے ثابت ہے کہ حضرت محمد صلی اللّٰہ علیہ وسلم اللّٰہ کے رسول ہیں ، اور رسول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی اطاعت اور پیروی کی جائے ، وہ جو حکم دے اسے بے چون و چرا تسلیم کیا جائے اس کے بغیر اس پر ایمان لانا بے معنی ہو جاتا ہے ۔

سنت کے بارے میں ایک وضاحت ضروری ہے وہ یہ کہ کیا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے تمام اقوال و افعال سے شرعی حکم پر استدلال ہو سکتا ہے اور کیا آپ سے روایت کی جانے والی ہر سنت یہ درجہ رکھتی ہے کہ وہ شرعی احکام کا ماخذ و مصدر بن سکے ؟

اس سوال کے جواب کے لئے ضروری ہے کہ سنت کی قسمیں ، اس کی ذات اور ماہیت کے اعتبار سے بیان کی جائیں ، اس کے بیان اور وضاحت سے اس امر کا تعین ہو جائے گا کہ سنت کن کن صورتوں میں تشریع احکام کا ماخذ بنتی ہے :

ماہیت کے اعتبار سے سنت کی تین قسمیں ہیں

۱: سنتِ قولیہ (سنتِ قولی) (۲) : سنتِ فعلیہ (فعلی سنت) ۳: سنتِ تقریریہ (سکوتی سنت)۔(۳۲)

۱: سنتِ قولیہ (قولی سنت):

یہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے وہ ارشادات (اقوال) ھیں جو مختلف موقعوں پر ، مختلف مقاصد کے لئے آپ نے فرمائے ۔ عام طور پر انہی کو حدیث کہا جاتا ھے ، جب مطلق لفظ حدیث بولا جاتا ھے تو اس سے قولی سنت ھی مراد ھوتی ھے ۔ اس لحاظ سے سنت ، حدیث کے مترادف ھے ۔ اگر لفظ سنت اپنے عام معنی میں بولا جائے تو حدیث اس سے خاص ھے ۔

قولی سنتیں کثرت سے حدیث کی کتابوں میں موجود ھیں ۔ جیسے آپ نے ارشاد فرمایا : انما الاعمال بالنیات (تمام اعمال کا دارومدار نیت پر ھے)۔ اکمل المؤمنین ایمانا احسنہم خلقا (مسلمانوں میں کامل ایمان اس کا ھے جس کا اخلاق سب سے اچھا ھے) لیس منا من لم یرحم صغیرنا ولم یوقو کبیونا (جو ھمارے چھوٹے پر شفقت نہ کرے اور ھمارے بڑے کا ادب نہ کرے وہ ھم میں سے نہیں ھے)۔ واللّٰہ فی عون عبدہ ماکان العبد فی عون اخیہ (اللّٰہ اس وقت تک اپنے بندے کی مدد کرتا رھتا ھے جب تک بندہ اپنے کسی بھائی کی مدد میں لگا رھتا ھے)۔

رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے اقوال اس وقت تشریع کا مآخذ ھیں جب ان سے آپ کا مقصود احکام کا بیان ، یا ان کی تشریع ھو ، لیکن اگر ان کا تعلق ایسے دنیوی امور سے ھو جن کا تشریع احکام سے کوئی تعلق نہ ھو ، اور نہ وہ وحی الٰہی پر مبنی ھوں تو وہ احکام کے مآخذ نہ ھوں گے ۔ اور نہ ان سے کوئی شرعی حکم مستنبط ھو گا ۔(۳۳)

رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے کون سے اقوال (احادیث) مآخذ تشریع ھیں ، اور کون سے نہیں ۔؟ اس کی تقسیم اور تجزیہ شاہ ولی اللہ دھلوی (م: ۱۱۷۶ھ) نے بہت سہل اور خوب صورت انداز سے کیا ھے ۔ فرماتے ھیں :

" جو حدیثیں رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم سے منقول ھیں ، اور جن کو کتبِ حدیث میں جمع کیا گیا ھے اس لحاظ سے کہ ان سے احکام شرعیہ کا استنباط کیا جا سکتا ھے یا نہیں ، دو قسمیں ھیں : ایک وہ جن کا تعلق پیغمبرانہ فرائض اور تبلیغ رسالت سے ھے ، قرآن حکیم کے حکم : " ما اٰتاکم الرسول فخذوہ ، وما نہا کم

عنه فانتهوا "(رسول تمہارے پاس جو لے کر آئے اسے قبول کر لو ، اور جس چیز سے تمہیں منع کرے اس سے رک جاو) کا تعلق اسی قسم سے ہے ، اس میں عقائد ، عبادات ، معاملات ، اور آخرت وغیرہ سے متعلق تفصیلات شامل ہیں -

دوسری قسم وہ جن کا تعلق پیغمبرانہ اور تبلیغ رسالت سے نہیں - بلکہ مشورہ اور رائے سے ہے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اس قسم کی نشان دہی اور اس کا تعین کرتا ہے :" میں ایک انسان ہوں ، جب تمہارے دین کے بارے میں تمہیں کوئی حکم دوں تو اسے اختیار کر لو ، اور جب اپنی رائے سے کوئی حکم دوں (یعنی وہ وحی الہی پر مبنی نہ ہو) تو سمجھ لو کہ میں بھی ایک بشر ہوں "(۳۲)

یعنی قسم ثانی کی حیثیت ، قسم اول جیسی نہیں ہو سکتی - کیوں کہ مشورہ اور رائے کا معاملہ بڑی حد تک وقتی حالات اور مصالح کے تابع ہوتا ہے ، اور حالات و مصالح کا تجزیہ کرنے میں بشری تقاضوں کے غلبہ کا امکان ہے اگرچہ اللہ تعالی نے انبیاء کے بارے میں اس کی تلافی کا قدرتی طور پر انتظام فرما دیا ہے (اس کی وضاحت اجتہاد کی بحث میں آ رہی ہے)-

اس قسم میں درج ذیل تشریحات داخل ہوں گی :

الف : وہ احکام جو کسی عارضی مصلحت یا سیاست پر مبنی ہوں -

ب : وہ امور جو کسی فعل ، یا حکم کے طریق کار سے متعلق ہوں ، اور حالات کی تبدیلی کے ساتھ بدلتے رہتے ہوں - جیسے جنگ کے طریقے ، حکومت کے مختلف محکموں اور شعبوں کی ترتیب و تنظیم وغیرہ -

ج : وہ امور جنہیں شخصی ، قومی ، اور ملکی عادات اور رواج کے مطابق اختیار کیا گیا ہو -

د : وہ باتیں جو عرب معاشرے میں بطور قصہ مشہور تھیں ، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں محض قصہ کے طور پر نقل فرمایا ، یا تفننِ طبع کے طور پر ، یا کسی اخلاقی نتیجہ کے طور پر بیان فرمایا -

ہ : علاج معالجہ ، زراعت ، باغبانی اور اسی طرح کے دوسرے معاملات کے متعلق عربوں کے بعض تجربات جو آپ نے بیان فرمائے -

ایک مقنن کے لئے ان دونوں قسموں کی تشریحات ، اور ان کے مقام و مرتبے کے تعین میں فرق و امتیاز ضروری ہے ۔ ورنہ قانون کی وہ عملی استعداد اور صلاحیت ختم ہو جائے گی جو اس کو حالات ، اور زمانے کے تقاضوں کے مطابق ڈھالتی رہتی ہے ۔(۳۵)

۲: سنتِ فعلیہ (فعلی سنت) :

ان افعال کو فعلی سنت سے تعبیر کرتے ہیں جو رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم سے صادر ہوئے ہوں ۔ جیسے وضو ، نماز ، حج مخصوص ہیئت اور ارکان کے ساتھ ادا کرنا ، یا جیسے آپ نے بعض مقدمات میں ایک گواہ کی گواہی لے کر فیصلہ کیا ، یا مدعی سے قسم لے کر فیصلہ کیا ، چوری کی سزا میں چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم کلائی پر سے دیا (چوری کی سزا مطلق ہاتھ کاٹنا تو قرآن حکیم سے ثابت ہے ۔ مگر ہاتھ کہاں سے کاٹا جائے ۔؟ اس کا تعین سنت نبوی نے کیا)۔ نیز دایاں ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ۔

۳: سنتِ تقریریہ (سکوتی سنت) :

کسی صحابی نے رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کی موجودگی میں کوئی کام کیا ، یا کوئی بات کہی ، یا آپ کی غیبوبت میں کسی صحابی نے کوئی کام کیا ، یا کوئی بات کہی ۔ اور وہ آپ کے علم میں آیا ، مگر آپ نے اس کا انکار نہیں کیا بلکہ سکوت فرمایا ، تو ایسے عمل یا قول کو سنتِ تقریریہ یا سکوتی سنت کہیں گے ۔ کیوں کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کسی باطل اور منکر بات پر سکوت اختیار فرمائیں ۔(۳۶)

آپ کے اس سکوت سے اس فعل کا جواز ثابت ہو گا ۔ سکوتی سنت کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں ۔ مثلاً : مسجد نبوی کے سامنے چند حبشیوں نے ہتھیاروں سے کچھ کرتب دکھائی ۔ آپ نے انہیں دیکھا لیکن منع نہیں فرمایا ، عید کے روز یا کسی شادی کے موقعہ پر کچھ بچیاں جوشیلے اور طربیہ اشعار گا رہی تھیں ، آپ نے دیکھا اور سنا ۔ مگر سکوت فرمایا ۔(۳۷)

سنتِ تقریریہ کی بعض علماء نے دو صورتیں بیان کی ہیں :

۱: ایک صورت تو یہ ہے کہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے سامنے ایک بات کہی ، یا ایک کام کیا گیا ، آپ نے اس پر سکوت فرمایا ، انکار نہیں کیا ، مگر اس کی تعریف و تحسین بھی نہیں کی ۔

۲: دوسری صورت یہ ہے کہ آپ نے صرف سکوت اور توثیق ہی نہیں کی بلکہ اس بات یا کام کی تحسین بھی کی ، اور اس پر خوشی کا اظہار فرمایا ۔ دونوں صورتوں میں اس کام کی مشروعیت اور جواز ثابت ہو جائے گا لیکن دوسری صورت میں اس کا جواز اور مشروعیت زیادہ موکد اور قوی ہو گا ۔(۳۸)

ذات اور ماہیت کے اعتبار سے سنت کی اس تقسیم کے بعد ضروری معلوم ہوتا ہے کہ سنت کی اُن انواع و اقسام کی بھی وضاحت کر دی جائے جو تشریع احکام کا ماخذ نہیں ہیں :

الف : آپ کے جبلّی افعال ۔ یعنی آپ کے وہ افعال جو انسانی فطرت کے تقاضے اور بشر ہونے کے ناطے آپ سے صادر ہوئے ۔ جیسے کھانا پینا ، چلنا پھرنا ، اٹھنا بیٹھنا، سونا جاگنا وغیرہ وغیرہ ۔ یہ افعال تشریع کے باب سے نہیں ہیں ، البتہ عام مکلفین کے حق میں ان کا اعتبار اباحت کا ہے ۔ یعنی لوگوں کو اختیار ہے کہ وہ ان کے مطابق عمل کریں یا نہ کریں ۔ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے ان افعال کی پیروی امت پر فرض نہیں ہے ۔ تاہم باعث برکت ضرور ہے ، ہر دور میں اسلامی معاشرے میں ایسے لوگ بحمد اللہ موجود رہتے ہیں جو جبلی افعال میں بھی نبی علیہ السلام کے طریقوں اور معمولات کی پیروی کرتے ہیں ۔ صرف وہی چیزیں کھاتے پیتے ہیں جن کے کھانے پینے کا آپ سے ثبوت ملتا ہے ۔ اور بہت سی ایسی حلال چیزیں استعمال نہیں کرتے جو آپ نے استعمال نہیں کیں ۔

ب : اسی سے ملحق وہ افعال بھی ہیں جو دنیوی معاملات میں خالصتاً انسانی تجربہ کی بنیاد پر آپ سے صادر ہوئے ۔ جیسے فوجوں کی تنظیم ، جنگی تدبیریں ، بعض تجارتی

معاملات ، کھیتی باڑی سے متعلق بعض امور ۔ ان افعال کا بھی امت کے لئے تشریعی حیثیت سے اعتبار نہیں ۔ کیوں کہ ان کی بنیاد تجربہ ، حالات ، اور وقتی تقاضوں پر ہے وحیِ الٰہی پر نہیں ہے ، رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو ان افعال کی پیروی کا حکم نہیں دیا ، اور نہ اِن کو تشریع احکام کی قبیل سے سمجھا ۔

غزوہ بدر کے موقعہ پر جب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے ایک خاص مقام پر دفاعی لائن بنانے کا ارادہ ظاہر فرمایا تو بعض صحابہ نے دریافت کیا : کیا یہ حکم آپ پر اللّٰہ تعالی نے نازل فرمایا ہے ، یعنی کوئی وحی آئی ہے ۔ یا یہ محض آپ کی رائے ہے ، اور ایک جنگی تدبیر ہے ۔؟ آپ نے فرمایا : یہ محض ایک جنگی تدبیر ہے ، اور میری رائے پر مبنی ہے ۔ وحی الٰہی نے اس سلسلے میں کوئی رہ نمائی نہیں کی ، اس پر ان صحابہ نے کہا : جنگی نقطہ نظر سے یہاں دفاعی لائن بنانا مناسب نہیں ہے ۔ انہوں نے ایک دوسرے مقام پر جنگی پڑاؤ کا مشورہ دیا اور آپ نے اپنی رائے بدل دی اور صحابہ کے مشورے پر عمل کیا ۔

ج : ایسی ہی ایک صورت جس میں آپ کے بعض افعال مآخذ تشریع نہیں ہیں ، دعوے میں واقعات کو ثابت کرنا بھی ہے ۔ جن میں آپ غور و فکر کے بعد فیصلہ دیتے تھے ۔ اور یہ فیصلہ اپنی رائے سے کرتے تھے ۔ اس لئے ان کا حکم امت کے لئے تشریع نہیں ہے ۔ لیکن آپ کا یہ حکم کہ دعوے کے واقعات میں ثبوت پیش کرنا فرض ہے ، امت کے لئے ایک تشریعی حکم ہے ۔ اسی لئے آپ نے فرمایا : میں تمہاری طرح ایک انسان ہوں، تم فیصلے کے لئے اپنے مقدمات لے کر میرے پاس آتے ہو ، اور تم میں سے کچھ لوگ دلائل پیش کرنے میں دوسروں سے زیادہ تیز اور چرب زبان ہوتے ہیں ۔ تو جو دلائل میں ان کے سنتا ہوں اس کے مطابق فیصلہ کر دیتا ہوں ، اگر کسی کے لئے اس کے بھائی کا حق ہوتے ہوئے ، کسی چیز کا فیصلہ کر دیتا ہوں تو یوں سمجھو کہ میں اس کے لئے آگ کا ایک ٹکڑا کاٹ کر دیتا ہوں "(۳۹)

یعنی اگر ایک شخص یہ جانتا ہے کہ وہ حق پر نہیں ہے لیکن وہ اپنے زور بیان سے نبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کو قائل کر لیتا ہے ، اور ان سے اپنے حق میں فیصلہ

کرا لیتا ہے تو وہ اس فیصلے کی بنا پر آخرت میں اللہ کے عذاب سے نہیں بچ سکتا ۔ تقوی کا تقاضا یہ ہے کہ وہ خود بتا دے کہ میں حق پر نہیں ہوں ، بلکہ حق پر فریق ثانی ہے تاکہ آخرت کی گرفت سے بچ سکے ۔

د: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ افعال بھی تشریعی حکم میں داخل نہیں ہیں جو آپ کے ساتھ مخصوص تھے ، اور اللہ تعالی نے ان میں امت کو آپ کے ساتھ شریک نہیں کیا ۔ مثلاً : افطار کئے بغیر مسلسل روزے رکھنا ، چار سے زیادہ عورتوں کو بیک وقت نکاح میں رکھنا ۔، ان امور میں مسلمانوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرنا درست نہیں ہے ۔ نکاح کے معاملہ میں مسلمانوں کو یہ حکم ہے کہ وہ بیک وقت چار سے زائد بیویاں نہیں رکھ سکتے ۔ اور بغیر افطار کئے مسلسل روزے رکھنے کی ممانعت خود احادیث میں موجود ہے ۔[۴۰]

سنت کے بارے میں صحابہ کا طرز عمل :

صحابۂ کرام میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سب سے زیادہ رمز شناس رشد و ہدایت تھے ، اور نبی علیہ السلام کے قول و عمل کا منشاء معلوم کرنے میں سب پر فوقیت رکھتے تھے ۔ سنت کے بارے میں ان کا طرز عمل منقول ہے ۔

" حضرت ابوبکر صدیق کے سامنے جب کوئی قانونی معاملہ پیش کیا جاتا تو پہلے وہ اس کا حل قرآن کریم میں تلاش کرتے ، اگر وہاں نہ ملتا تو سنت کی طرف رجوع کرتے ، صحابہ سے پوچھتے کہ اس معاملے میں کسی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی فیصلہ کا کسی کو علم ہو تو وہ بتلائے ، صحابہ میں سے کوئی بتا دیتا تو اسی کے مطابق فیصلہ کرتے ، اور خوش ہو کر کرتے کہ : اللہ کا شکر ہے کہ اس نے ہم میں ایسے لوگوں کو باقی رکھا جو ہمارے نبی کی سنت کو جاننے والے ہیں "[۴۱]

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ جب مختلف علاقوں میں سرکاری حکام ، اور اہل کاروں کو مقرر کرتے اور اُنھیں وہاں بھیجتے تو اُن کے تقرر کا ایک مقصد یہ

بھی بیان کرتے کہ : میں انہیں وہاں اس لئے بھیج رہا ہوں کہ یہ لوگوں کو دین کی تعلیم دیں اور سنت رسول سے آگاہ کریں "(۴۲)

حالاں کہ حضرت عمر وہ ہیں جنہوں نے حالات ، اور وقت کے تقاضوں کی بنا پر سنت تو کیا قرآن حکیم کے بعض نصوص پر عمل کو بھی بسا اوقات موخر یا معطل کیا ، اور عموم کو خصوص پر محمول کیا ۔ جیسا قحط کے زمانے میں چوری کی سزا موقوف کی ، اور مصارف زکوۃ میں " مؤلفة القلوب " کے مصرف میں زکوٰۃ کی ادائیگی بند کر دی ۔

ائمۂ قانون کا طرزِ عمل :

(ائمۂ قانون نے بھی قرآن فہمی ، اور قانون سازی کے لئے سنت کو ضروری قرار دیا ہے ، اور اُن کی واضح اور حتمی رائے یہ ہے کہ سنت کے بغیر نہ قرآن حکیم کا فہم ممکن ہے اور نہ قرآن حکیم کی روشنی میں ، اور اس کو مصدر اول تسلیم کر کے قانون سازی ممکن ہے ۔ امام ابو حنیفہ کا قول ہے : لولا السنن مافهم احدمنا القرآن(۴۳) (اگر نبی علیہ السلام کی سنت نہ ہوتی تو ہم میں سے کوئی بھی قرآن کا فہم حاصل نہ کر سکتا)۔ امام ابو حنیفہ ہی کا قول ہے : لم تزل الناس فی صلاح مادام منهم من يطلب الحديث فاذا طلبوا العلم بلاحديث فسدوا(۴۴) (لوگ اس وقت تک راستی پر رہیں گے جب تک ان میں حدیث کے طالب موجود رہیں گے ۔ اور جب وہ بغیر حدیث کے علم حاصل کریں گے تو بگاڑ میں مبتلا ہو جائیں گے ۔)

امام شافعی رحمة اللّٰہ کا قول ہے : اجمع المسلمون علی أن من استبان لهٗ سنة عن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم لم یحل له ان یدعها بقول احد(۴۵) (مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ جب کسی پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت واضح ہو جائے تو پھر اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی کے قول کی وجہ سے اس کو چھوڑ دے)۔

مذکورہ بالا تصریحات سے دو باتیں صاف طور پر معلوم ہوئیں :۔

۱: قرآن فہمی میں سنت کی تشریحات اور توضیحات کو اولیت اور بنیادی حیثیت حاصل ہے ، سنت۔ قرآن حکیم کی تعبیر و تفسیر ہے ، سنت کو نظر انداز کر کے قرآن کے احکام پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے ۔

۲: جس طرح قرآن حکیم تدوین قانون کے مرحلے میں بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتا ہے اسی طرح سنت کی حیثیت بھی ہے جس کا رتبہ اور مقام اگرچہ قرآن حکیم سے فی الجملہ کم ہے مگر جیسے اس سے صرف نظر کر کے قرآن کے حکموں پر عمل کرنا ممکن نہیں اسی طرح اس کے بغیر قرآن کی روشنی میں قانون سازی بھی ممکن نہیں ۔

اسلامی قوانین کی ترتیب و تدوین میں سنت کا کیا مقام و مرتبہ ہے ۔ اور کتاب اللہ کے بعد کس طرح وہ قانون سازی کا دوسرا بنیادی ماخذ و مصدر ہے ۔؟ اس کی بہترین تشریح علامہ شاطبی (م: ۷۹۰ھ) کے درج ذیل تبصرے سے ہوتی ہے :

" سنت اپنے مفہوم و معنیٰ کے اعتبار سے قرآن حکیم ہی کی طرف رجوع ہونے والی ہے ، وہ قرآن حکیم کے مجمل کی تفسیر ، اور اس کے مشکل مضامین کی تشریح ہے ، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے : وأنزلنا الیک الذکر لتبین للناس مانزل الیہم (ہم نے آپ پر قرآن حکیم نازل کیا تاکہ آپ اس چیز کو واضح طور پر لوگوں کے سامنے بیان کر دیں (اور اُنھیں پہنچا دیں) جو ان کے لئے نازل کی گئی ہے ، سنت میں کوئی ایسی چیز نہیں ملے گی قرآن میں جس کی دلالت ، یا اجمال و اشارہ نہ ہو ، وہ تمام امور جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ قرآن حکیم ہی اصول ، اور کلیات شریعت کی کتاب اور اس کا سرچشمہ ہے ، وہ اس امر پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ سنت رسول اپنے مفہوم و معنی کے اعتبار سے قرآن حکیم ہی کی توضیح و تفسیر ہے اور اس کی تمام جزئیات ، قرآن میں مذکور کلی کی طرف لوٹتی ہیں ، انک لعلی خلق عظیم کی تفسیر میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ رسول اللہ کا خلق یعنی آپ کے تمام اخلاق و عادات قرآن کی عملی تفسیر ہیں ۔

عقلی اور منطقی طور پر بھی یہ بات قابل غور ہے کہ اگر سنتِ رسول کی جڑیں کتاب اللّٰہ میں نہ ہوتیں تو کتاب اللّٰہ اس کی اطاعت و فرمابرداری کا حکم نہ دیتی "(٣٦)

ان کے علاوہ اور بہت سے ایسے قطعی دلائل ہیں جو اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ قرآن حکیم کی طرح سنت رسول بھی اسلامی قانون سازی کا بنیادی ماٴخذ و مصدر ہے – اور سنت کے بغیر قانون سازی کا تصور بھی ممکن نہیں ہے –

مآخذِ سوم ۔ اجماع :

(فقہ اسلامی کا تیسرا مآخذ اجماع ھے ، لغت کے اعتبار سے اس کے دو معنی اور دو صورتیں ھیں ۔ اول کسی چیز کا ارادہ کرنا اور اس پر پختگی کے ساتھ جم جانا ، اللہ کے ارشاد فاجمعوا امرکم وشرکائکم[47] (تم اپنے شرکاء سے مل کر پختہ طور پر کوئی تدبیر کر لو) میں یہی معنی مراد ھیں ، اور یہی معنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث میں بھی مراد ھیں : لاصیام لمن لم یجمع الصیام من اللیل (اس شخص کا روزہ نہیں ھو گا جو رات سے روزہ رکھنے کی پختہ نیت نہ کرے)۔

لغت کی رو سے اجماع کے دوسرے معنی اتفاق کے ھیں ، عربی میں کہا جاتا ھے: اجمع القوم علی کذ (لوگ فلاں بات پر متحد و متفق ھو گئے ھیں) اس معنی کی رو سے کسی جماعت اور طبقے کے ھر اتحاد و اتفاق کو اجماع سے تعبیر کیا جا سکے گا خواہ وہ اتفاق دینی امور میں سے کسی امر پر ھو یا دنیوی امر پر ، حتی کہ یہود و نصاری کی کوئی جماعت اور گروہ بھی اگر کسی معاملے میں متحد و متفق ھو جائے گی تو اس کو بھی اجماع کہا جائے گا ۔

پہلی صورت میں اجماع کا صدور ایک شخص سے بھی ھو سکتا ھے ، اور دوسری صورت میں اجماع کا صدور ایک سے زائد افراد کے بغیر ممکن نہیں ۔[48]

(فقہاء کی اصطلاح میں اجماع کسی معاملے میں اھل حل و عقد کے اتفاق کو کہتے ھیں ۔ چنانچہ اصول کی کتابوں میں یہ تعریف مذکور ھے : وھو اتفاق اھل الحل والعقد من امة محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی امر من الامور[49] (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے اھلِ حل و عقد کے کسی معاملے میں اتفاق کا نام اجماع ھے)۔

(بعض علمائے اصول نے اجماع کی یہ تعریف کی ھے : الاجماع ھو اتفاق المجتہدین من الامة الاسلامیة فی عصر من العصور علی حکم شرعی بعد وفاة النبی صلی اللہ علیہ وسلم[50] (اجماع سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد کسی خاص دور میں امتِ مسلمہ کے تمام مجتہدین کا کسی شرعی حکم پر متفق ھو جانا ھے)۔

یہ اجماعِ مجتہدین کی تعریف ہے ، اجماعِ امت کی تعریف یہ ہے کہ : الاجماع عبارة عن اتفاقِ امةِ محمدٍ خاصةً علی أمر من الأمور الدينية (۵۱) (امتِ محمدیہ کا دینی امور میں سے کسی خاص امر پر متفق ہو جانے کا نام اجماع ہے)۔ امام غزالی نے اس میں " بعد وفاۃ النبی " کی قید لگائی (۵۲) یعنی یہ اتحاد و اتفاق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہوا ہو ۔

اجماع مجتہدین کی تعریف کا تجزیہ :

۱: اس تعریف میں پہلی قید یا پہلا جزو " اتفاق مجتہدین " کا ہے ۔ اس سے یہ وضاحت مقصود ہے کہ ان لوگوں کا اتحاد و اتفاق اجماع نہیں کہلائے گا جو مجتہد نہیں ہیں (مجتہد وہ شخص کہلاتا ہے جس کو تفصیل دلائل سے شرعی احکام مستنبط کرنے کا ملکہ حاصل ہو ۔ ایسے شخص کو فقیہ بھی کہتے ہیں ، نیز مجتہد کو اہل حل و عقد اور اہل الرائے بھی کہا جاتا ہے)۔ (۵۳)

۲: من الامة الاسلامية کی قید سے یہ بتایا کہ وہ مجتہدین مسلمان ہوں کیوں کہ حجیت اجماع کے دلائل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مجتہدین کا امت اسلامیہ میں سے ہونا ضروری ہے ۔ کیوں کہ اجماع کا موضوع شرعی امور ہوتے ہیں ، اور انہی کے بارے میں اجماع کی ضرورت پیش آتی ہے ۔ خواہ ان امور کی بنیاد عقیدہ پر ہو ، یا ان سے وابستہ معاملات ہوں ، یا ایسے امور ہوں جو ان پر مبنی ہوں ، یا ان سے اخذ ہوتے ہوں ۔ (۵۴) نیز اس قید سے اُممِ سابقہ کے مجتہدین کو بھی خارج کرنا مقصود ہے ۔

۳ مجتہدین کے اتفاق سے تمام مجتہدین کا اتفاق مراد ہے ۔ اہل مدینہ ، اہل مکہ ، دوسرے کسی خاص علاقے یا خاص گروہ کے مجتہدین کا اتفاق نہ اجماع کہلائے گا ، اور نہ ایسا اجماع وہ اصطلاحی اجماع شمار ہو گا جو شریعت میں حجت بھی ہے اور مقصود بھی ہے ۔

۴: مجتہدین کا اتفاق حکم شرعی پر ہے ۔ غیر شرعی امور میں اتفاق اجماع سے تعبیر نہیں کیا جائے گا ۔ مثلاً طب سے متعلق امور ، ریاضی کے مسائل ، لغت اور

فصاحت و بلاغت کی بحثیں وغیرہ وغیرہ ۔

۵: صرف وہی اجماع معتبر ہو گا جو رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد منعقد ہوا ہو ، اکثر علمائے اصول نے " بعد وفاۃ النبی " کی قید لگائی ہے ، بعض علماء نے کہا : اس کی ضرورت نہیں ہے ۔ کیوں کہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں بھی کسی مسئلہ کے متعلق اجماع منعقد ہو سکتا ہے ۔ اور آپ کی رضا مندی اس کی صحت کی دلیل ہو گی "۔ لیکن جمہور علمائے اصول کا کہنا ہے کہ : رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اجماع کی ضرورت نہیں ہے ، صرف آپ کے فرمان اور منظوری ہی کا اعتبار ہو گا ۔ آپ کا فرمان اور توشیق ہی تشریع کا ماخذ ہیں ۔ کیوں کہ آپ کے زمانے میں اجماع منعقد ہو تو اس کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں ۔ ۱: یا تو آپ اس کی موافقت فرماتے ۔ ۲ : یا مخالفت فرماتے اگر مخالفت فرماتے تو ایسا اجماع باطل اور غیر معتبر ہوتا ، اور اگر موافقت فرماتے تو اعتبار آپؐ کی موافقت کا ہوتا ۔ اس بنا پر رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے زمانے میں انعقادِ اجماع کی کوئی مناسب وجہ معلوم نہیں ہوتی ۔

۶: عصر واحد کی قید ۔ اجماع کے معاملے میں مجتہدین یا امت کے اتفاق سے صرف ایک زمانے اور عہد کی امت یا مجتہدین مراد ہیں ، قیامت تک آنے والے تمام مجتہدین ، یا بحثیتِ مجموعی پوری امتِ محمدیہ تاقیامِ قیامت مراد نہیں ہے ۔ کیوں کہ جن دلائل سے اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے اُنہی سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اس کے مطابق عمل کرنا واجب ہے ۔ اگر مجتہدین سے قیامت تک کے مجتہدین ، اور امت سے قیامت تک کی امت مراد ہو تو قیامت کے وقت جب تک پوری امت نہ آ جائے ۔ اور تمام مجتہدین نہ آ چکیں ، اور ان کا کسی مسئلہ میں اتفاق نہ ہو جائے اس وقت تک نہ وہ اجماع کہلائے گا اور نہ اس پر عمل ممکن ہو گا ۔ اور عملاً یہ صورت ممکن نہیں ہے کیوں کہ جب قیامت قائم ہو جائے گی تو لوگ پھر عمل کے مکلف نہیں رہیں گے ۔ عمل کی تکلیف اللّٰہ کی طرف سے اس وقت تک ہے جب تک یہ دنیا قائم اور باقی ہے ۔(۵۵)

کسی معاملے میں اگر ایک دور کے مجتہدین کا اتحاد و اتفاق ہو جائے تو یہ اجماع کہلائے گا اور اس کی پیروری ضروری ہو گی ۔ اس میں یہ شرط نہیں کہ یہ اجماع اس وقت معتبر اور قابل اتباع سمجھا جائے گا جب ان مجتہدین کا زمانہ گزر جائے اور وہ فوت ہو جائیں ۔

جن مجتہدین کا کسی ایک معاملے میں اجماع ہوا ہے ، اگر اس میں سے کوئی ایک مجتہد ، یا بعض مجتہد اس اتحاد و اتفاق کے بعد اپنی رائے سے رجوع کر لیں تو اس سے اس اجماع کو کوئی نقصان نہیں پہنچے گا ۔

بعض علمائے اصول کی رائے یہ ہے کہ : کوئی اجماع اس وقت صحیح اور معتبر ہو گا جب ان مجتہدین کا زمانہ گزر جائے جو اس میں شریک تھے ، اور وہ سب وفات پا جائیں " ۔ لیکن جمہور علماء اور فقہاء نے اس رائے سے اتفاق نہیں کیا ، ان کا کہنا ہے کہ : جب ایک زمانے میں کسی بات پر اس دور کے مجتہدین کا اتفاق ہو جائے تو وہ اجماع کہلائے گا ۔ اور انہی کی زندگی میں اس کی پیروی ضروری ہو گی اور بعد میں کسی ایک مجتہد کے اپنی رائے سے رجوع کر لینے سے بھی وہ اجماع متاثر نہ ہو گا اور نہ ہی اس کی حجیت پر کوئی اثر پڑے گا "۔(۵۶)

بعض علمائے اصول کہتے ہیں کہ : اگر ایک دور کے اکثر مجتہدین بھی کسی ایک امر پر متفق ہو جائیں تب بھی اجماع منعقد ہو جائے گا "۔

بعض علماء نے کہا : تین مجتہدین کا اجماع بھی معتبر ہو گا "۔ ایک شاذ قول یہ بھی ہے کہ : دو مجتہدین کا اجماع بھی قبول کیا جائے گا "۔ لیکن جمہور علماء کی رائے یہی ہے کہ : ایک دور کے تمام مجتہدین کے اتحاد و اتفاق سے ہی اجماع منعقد ہو گا ، اور وہی واجب الاتباع کہلائے گا "۔(۵۷)

اجماع کی ضرورت :

اجماع کی ضرورت اور اہمیت اس بنا پر ہے کہ قرآنی اصول و کلیات ، اور نبوی تشریحات اپنے اپنے رنگ میں جامع ہونے کے باوجود نئے حالات و مسائل کے ذکر سے خالی ہیں ، بلاشبہ قرآن و سنت کی تعلیمات اپنی جگہ کامل ہیں لیکن ان کی کاملیت ان امور میں ہے :

۱: عقائد کے قواعد ، ۲: شرائع اصول ، ۳: اقتضائے کے مصالح کے مطابق استنباط کے قوانین ، کامل ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ ہر قسم کے اور ہر دور کے جزئی اور فروعی احکام و مسائل کا تفصیلی ذکر ان میں موجود ہے اور اس حیثیت سے وہ کامل ہیں ۔ فقہاء نے " الیوم اکملت لکم دینکم " کا محل انہی تینوں کو قرار دیا ہے :

" ھوا لتنصیص علیٰ قواعد العقائد و التوفیق علیٰ اصول الشرع و قوانین الاجتہاد لا ادراج حکم کل حادثة فی القرآن " (۵۸) (عقائد کے قواعد کی تصریح ہے ، ۲: شرائع کے اصول سے واقفیت کرائی گئی ہے ، ۳: اجتہاد کے قوانین کی نشان دہی کی گئی ہے ۔ ایسا نہیں کہ ہر جزئی اور کل حادثے اور واقعے کا حکم قرآن میں موجود ہے)۔

اس صورت حال میں کسی ایسے طریق کار کی ضرورت ہے جو پیش آمدہ مسائل کا حل بتا سکے ۔ ایسا حل جو قرآن اور سنت رسول کے مطابق ہو ۔ اور لوگ کسی مرحلے پر یہ سوچنے پر مجبور نہ ہوں کہ ہم قرآن و سنت رسول کے مطابق زندگی کیسے گزاریں ، اگر ایسا کوئی ذریعہ نہ ہو تو ہر زمانے کا مفتی پیش آمدہ مسائل میں اپنا رنگ بھر کر لوگوں کو عمل کے لئے مجبور کرے گا ۔ فقہاء نے اس ضرورت کو ان الفاظ میں ظاہر کیا ہے :

" اس امر میں کوئی شبہ نہیں کہ جو احکام صریح وحی سے ثابت ہیں وہ پیش آنے والے واقعات و حوادث کے مقابلے میں بہت کم ہیں ، اگر ان کا حکم وحی صریح سے بذریعہ استنباط معلوم نہ کیا جائے تو یہ احکام مہمل پڑے رہ جائیں گے ۔ اور دین کے مکمل ہونے کا دعوی بھی بے کار ہو جائے گا ۔ اس لئے ضروری ہے کہ مجتہدین کو احکام کے استنباط کا اختیار دیا جائے "۔(۵۹)

مذکورہ ضرورت کے پیش نظر اس اہم کام کی انجام دہی کے لئے مقررہ اصول و ضوابط کے مطابق جو اجتماعی شکل متعین ہو گی ، اس کی حیثیت " اجماع " کی ہو گی ، اور اس کے فیصلہ کو مرکزی جماعت کا فیصلہ قرار دیا جائے گا ۔

حجیت اجماع کے دلائل :

مسلمانوں کی اکثریت اجماع کی حجیت کی قائل ہے ، علماء نے اس کی حجیت کے بے شمار دلائل دیئے ہیں ، منقول دلائل میں قرآن حکیم کی آیات بھی ہیں اور احادیث رسول بھی –

قرآن حکیم کی حسب ذیل آیات سے اجماع کی حجیت پر استدلال کیا جاتا ہے :

١: ومن یشاقق الرسول من بعدما تبین لہ الہدی ، و یتبع غیر سبیل المومنین نولہ ماتولّیٰ و نصلہ جہنم ، وساء ت مصیرا –(٦٠) (اور جب کوئی رسول کی مخالفت کرے اس امر کے بعد کہ اس پر سیدھی راہ ظاہر ہو چکی ، اور سب مسلمانوں کے راستہ کے خلاف چلے تو ہم اس کو اسی طرف موڑ دیں گے جو راہ اس نے اختیار کی ، اور ہم اس کو دوزخ میں دوڑائیں گے ، اور وہ بہت ہی برا ٹھکانہ ہے)۔

اس آیت سے اجماع پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالی نے مسلمانوں کے راستہ یا طریقہ سے ہٹنے اور اس کی مخالفت کرنے پر عذاب کی دھمکی دی ہے – اس لئے ان کا راستہ اور طریقہ ہی درست اور سچا ہے ، اور اسی پر چلنا ضروری ہے ، اور اس راستہ اور طریقہ کے علاوہ دوسرے تمام راستے اور طریقے باطل ہیں ، اور ان کا چھوڑنا ضروری ہے ، جس چیز پر مسلمان متفق ہو جائیں گے وہی ان کا راستہ سمجھا جائے گا – اور یہی مطلب ہے اجماع کا –

٢– یا ایہا الذین آمنوا اطیعوا اللّٰہ و اطیعوا الرسول واُولی الامر منکم فان تنا زعتم فی شئی فردوہ اُلیٰ اللّٰہ والرسول(٦١) (اے ایمان والو اللّٰہ کا اور اللّٰہ کے رسول کا حکم مانو ، اور حاکموں کا جو تم میں سے ہوں ، پھر اگر کسی چیز میں تمہارے درمیان جھگڑا ہو جائے تو اسے اللّٰہ کی اور اس کے رسول کی طرف لوٹا دو)۔

٣: واعتصموا بحبل اللّٰہ جمیعاً ولا تفرقوا (٦٢) (اور سب مل کر اللّٰہ کی رسی کو مضبوط پکڑو ، اور (آپس میں) پھوٹ نہ ڈالو)۔

سورہ نساء کی آیت نمبر ١١٥ کے بارے میں یہ روایت نقل کی گئی ہے کہ :

" امام شافعی رحمۃ اللہ (م : ٢٠٤ھ) سے ایک صاحب نے حجیتِ اجماع کی دلیل پوچھی ، اور یہ شرط لگائی کہ دلیل صرف قرآن سے ہونی

چاھئیے ، امام صاحب تین روز تک گھر میں گوشہ نشین رھے ، اور سوچتے رھے کہ اجماع کی حجیت پر قرآن سے کیا دلیل ھو سکتی ھے ۔ تین بار اول سے آخر تک قرآن کی تلاوت کی ، اور غور و خوض کیا ، اس کے بعد ان کی سمجھ میں یہ دلیل آئی ، اور چوتھے روز گھر سے نکل کر سوال کرنے والے سے ، اور دوسرے اھل علم و فضل سے اس کا اظھار کیا "۔(۶۳)

بعض علمائے اصول نے چھ قرآنی آیات ، اور بعض نے اس سے بھی زائد نقل کی ھیں ۔(۶۴)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی احادیث کثرت سے ملتی ھیں جو اس بات کو ثابت کرتی ھیں کہ اگر کسی بات پر امت مسلمہ کا اتفاق ھو جائے تو ان کا یہ اتفاق خطاء سے پاک ھو گا ، مثلاً ایک حدیث ھے : لا تجتمع امتی علی الخطاء (میری امت پر غلطی پر متفق نہیں ھوگی)۔ اسی حدیث کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ ھے : لا تجتمع امتی علی الضلالہ (۶۵) (میری امت گمراھی پر متفق نہیں ھو گی)۔

ان احادیث سے قطعی طور پر یہ بات معلوم ھوتی ھے کہ امت جس چیز پر متفق ھو جائے وھی حق اور درست ھے ۔ اور مجتھدین کا اجماع امت میں نمایاں ھوتا ھے کیوں کہ وھی اھل رائے اور اھل علم ھوتے ھیں ، اور دوسرے لوگ ان کی پیروی کرنے والے ھوتے ھیں ۔

اجماع کے بارے میں امام مالک بن انس کا موقف جمھور فقھاء سے قدرے مختلف ھے ، وہ کہتے ھیں کہ : مدینہ دارالھجرۃ ھے ، صحابہ کرام کا مرکز ھے ، عھد نبوی اور عھد خلافت راشدہ میں اسلامی ریاست کا دارالخلافہ رھا ، مدینہ کے لوگ نزول وحی ، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات و واقعات دوسرے لوگوں کی بہ نسبت زیادہ جانتے تھے ، ان خصوصیات کے پیش نظر صرف مدینہ کے علماء کا اجماع معتبر ھو گا ۔ جیسے بعض فقھاء اس بات کے قائل ھیں کہ کسی ایک علاقے کے علماء اور فقھاء کا کسی ایک معاملے پر متحد و متفق ھو جانا اجماع کہلائے گا ۔(۶۶)

اکثر فقہاء امام مالک کی اس رائے سے متفق نہیں ہیں ، ان کا کہنا ہے کہ : فقہائے مدینہ کا اجماع صرف اس صورت میں حجت ہو گا جب دوسرے علاقوں کے فقہاء بھی اس کی توثیق کریں ، اور اگر دوسرے علاقوں کے فقہاء اس کے خلاف ہوں تو وہ اجماع حجت نہ ہو گا ۔(٦٧)

اجماع کی حجیت پر عصر حاضر (بیسویں صدی عیسوی) کے ایک فقیہ (مولانا اشرف علی تھانوی (م: ١٩٤٣ء) کی رائے کا اظہار بھی غیر مناسب نہ ہو گا ، جو عقلی اور نقلی دونوں پہلوؤں سے بہت وقیع اور قابلِ قدر ہے ۔ لکھتے ہیں :

" جس امر پر ایک زمانے کے علمائے امت کا اتفاق ہو جائے ، اس کا اتباع واجب ہے ، اور اس کے ہوتے ہوئے اپنی رائے پر عمل کرنا گمراہی ہے ۔ خواہ امر اعتقادی ہو یا عملی ہو ۔

پس جس طرح قانون کی کوئی کتاب حجت ہو تو اس کی کل دفعات واجب العمل ہوں گی ۔ اسی طرح قرآن اور حدیث حجت ہیں ، لہذا ان کے بھی کل قوانین واجب العمل ہوں گے ۔ سو ان قوانین میں سے ایک قانون یہ بھی ہے کہ اجماع حجت قطعیہ ہے ، اس لئے اس قانون پر بھی عمل واجب ہو گا ۔ اور اس کی مخالفت واقع میں اس قانون الہی و نبوی کی مخالفت ہو گی ، اور یہ امر بہت ہی ظاہر ہے ، اگر یہ مسئلہ منقول بھی نہ ہوتا تاہم قانون فطری عقلی بھی ہم کو اس پر مجبور کرتا ہے کہ جب ہم اپنے معاملات میں کثرت رائے کو منفرد رائے پر ترجیح دیتے ہیں ، اور کثرت رائے کے مقابلے میں منفرد رائے کو کالعدم سمجھتے ہیں ، تو اجماع تو کثرت رائے سے بڑھ کر اتفاق رائے ہے "(٦٨)

اجماع کی سند :

جو لوگ اجماع کے قائل ہیں ان میں سے ایک قلیل جماعت کے سوا سب کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی شرعی حکم پر اجماع کے لئے ضروری ہے کہ اس کی کوئی سند بھی ہو ۔(٦٩) کیوں کہ دین میں بغیر علم اور دلیل کے جو بات کہی جائے گی وہ خواہش نفس پر مبنی ہو گی اور قطعی طور پر غلط ہو گی ۔ اس لئے اجماع بغیر شرعی سند کے جائز نہیں ہے، اور نہ وہ واقع ہو سکتا ہے ۔ کیوں کہ امت مسلمہ کسی خطا پر متحد و متفق نہیں ہو سکتی ۔(٧٠)

اجماع کی سند کبھی کتاب اللہ سے ہوتی ہے ، اور کبھی سنت رسول سے ۔
نانیوں اور دادیوں سے نکاح کرنا ، یا اپنی اولاد کی بیٹیوں سے نکاح کرنا ، خواہ ان کا سلسلہ نیچے کہیں تک بھی ہو ۔ شرعاً حرام ہے ، اس پر اجماع ہے ، اور اس کی سند اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے : حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم (۷۱)
(تم پر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں حرام کردی گئی ہیں)۔
اس بات پر اجماع پر منعقد ہو گیا ہے کہ قرآن حکیم کی اس آیت میں امہات سے مراد عورتوں میں سے اصول ہیں ، اس لئے اس میں دادی اور نانی بھی داخل ہے ۔ اور لفظ بنات سے مراد عورتوں میں سے فروع ہیں ۔ اس لئے یہ صلبی بیٹیوں اور اولاد کی بیٹیوں دونوں کو شامل ہے ۔
سنت پر مبنی اجماع کی مثال میں یہ حکم پیش کیا جا سکتا ہے کہ میراث میں دادی کو چھٹا حصہ دینا چاہئے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دادی کو چھٹا حصہ دیا تھا (۷۲) ۔
جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اجتہاد اور قیاس بھی اجماع کی سند بن سکتے ہیں ۔
حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی بیعت خلافت کے بارے میں صحابۂ کرام نے ایک قیاس کیا ، اور اس قیاس پر اجماع منعقد ہوا۔ اس سے علمائے اصول نے استدلال کیا کہ قیاس بھی اجماع کی سند بن سکتا ہے ۔
اس کی وضاحت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی اس روایت سے ہوتی ہے :
" جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرض الوفات میں تھے تو موذن نے نماز کے لئے آواز دی ، نبی علیہ السلام تکلیف کے سبب امامت کے لئے مسجد میں تشریف نہ لا سکے تو آپ نے فرمایا : ابوبکر کو حکم دو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں (یعنی امامت کریں)، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہو گیا تو ہم نے سوچا کہ نماز جو دین کا ستون ، اور بنیادی رکن ہے ، اس میں حضور نے ابوبکر کو اپنا خلیفہ بنایا ، اس سے ثابت ہوا کہ حضور نے اپنے بعد مسلمانوں

کی دینی قیادت کے لئے ابوبکر کو منتخب کیا ، ہم نے اس پر
قیاس کیا ، اور فیصلہ کیا کہ جب حضور نے ابوبکر کو مسلمانوں
کی دینی قیادت کے لئے منتخب فرمایا تو کیوں نہ ہم دنیا کی
امامت و سیادت کے لئے بھی انہی کو منتخب کر لیں ۔ چنانچہ ہم
نے خلافت اور امورِ مملکت کی سیادت کے لئے ابوبکر کے ہاتھ پر
بیعت کر لی "(۷۳)

صحابہ کے زمانے میں اس قسم کے بہت سے اجماع منعقد ہوئے جن کی سند اجتہاد ، یا قیاس پر مبنی تھی ۔ حضرت عثمان کے عہدِ خلافت میں ایک مصحف میں ، ایک قرأت کے مطابق قرآن کی جمع و تدوین پر صحابہ کا اجماع ہوا ، اس اجماع کی سند مصلحت تھی ۔ اور یہ اجتہاد کی قسموں میں سے ایک قسم ہے ۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں جمعہ کی اذان خطبہ سے پہلے ایک اور اذان کی طرح ڈالی ، صحابہ نے اس بارے میں ان سے اتفاق کیا ، اس میں مصلحت یہ تھی کہ آبادی کے دور دور تک پھیل جانے کے سبب خطبہ کی اذان کے بعد لوگوں کو مسجد تک پہنچنا دشوار ہوتا تھا اس لئے اذان خطبہ سے کم و بیش آدھ گھنٹہ پہلے ایک اذان کا اضافہ کیا تاکہ دور رہنے والے لوگوں کو بھی اطلاع ہو جائے اور وہ اذان خطبہ تک مسجد میں پہنچ جائیں ۔

اسی طرح سور کی چربی کی حرمت پر اجماع منعقد ہوا ، اور یہ حکم اس کے گوشت کی حرمت پر قیاس کر کے مستنبط کیا گیا ۔(۷۴)

انعقادِ اجماع :

اجماع کے منعقد ہونے اور عملاً اس کے واقع ہونے کے امکان پر جمہور علماء کا اتفاق ہے ۔ اس کے امکان وقوع کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ صحابہ کے دور میں اجماع وقوع پذیر ہوا ، ان کے دور کے بہت سے اجماع مستند روایات کے ذریعے بعد کے ادوار ، اور نسلوں تک پہنچے ۔ مثلاً صحابہ کا اس بات پر اجماع کہ دادی کو میراث میں چھٹا حصہ ملے گا ۔ اس بات پر اجماع کہ کسی مسلمان عورت کا نکاح کسی غیر مسلم مرد کے ساتھ جائز نہیں ہے اس بات پر ان کا اجماع کہ

اگر نکاح کے وقت مہر مقرر نہ کیا جائے تو پھر بھی نکاح درست ہو گا ، اس بات پر اجماع کہ مفتوحہ زمینیں فاتحین کے درمیان تقسیم نہیں کی جائیں گی ، اس بات پر اجماع کہ میراث حقیقی بہنوں اور بھائیوں کے موجود نہ ہونے کی صورت میں باپ شریک بہنوں اور بھائیوں کو ان کے قائم مقام سمجھا جائے گا ۔ اور اس بات پر اصحابہ کا اجماع کہ طلبی بیٹا ، پوتے کو میراث سے محروم کر دے گا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت پر صحابة کا اجماع اور یہ پہلا اجماع تھا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صحابة کے درمیان ہوا ۔ ایسے ہی اور بھی بہت سے احکام و مسائل ہیں جن کے بارے میں صحابة کا اجماع منعقد ہو چکا ہے ۔ ماضی میں اجماع کا انعقاد اس بات کی قطعی اور بدیہی دلیل ہے کہ اجماع منعقد ہو سکتا ہے ۔ اس کے انعقاد میں عدم امکان کا کوئی پہلو نہیں ہے ۔(۷۵)

اجماع کی قسمیں :

اجماع کی دو قسمیں ہیں ۔ اجماع صریح ۔ اس کو اجماع عزیمت بھی کہتے ہیں اور اجماع قولی بھی ۔ دوسری قسم اجماع سکوتی کہلاتی ہے ، اس کو اجماع رخصت بھی کہتے ہیں ۔

۱: اجماع صریح (قولی ، یا عزیمت)

اجماع صریح کا مطلب یہ ہے کہ مجتہدین اپنی رائے کا صراحت کے ساتھ اظہار کریں ، پھر کسی رائے پر متفق ہو جائیں ۔ جیسے مجتہدین کے سامنے کوئی مسئلہ پیش ہو ، وہ ایک جگہ جمع ہوں اور ان میں سے ہر شخص اپنی رائے کا اظہار کرے ، آخر میں وہ کسی ایک رائے پر متفق ہو جائیں ۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مسئلہ ان میں سے ہر ایک مجتہد کے سامنے الگ الگ پیش کیا جائے ، اور وہ مختلف علاقوں میں پھیلے ہوئے ہوں (کسی ایک مقام پر جمع نہ ہوں) پھر ان سب کی رائے ایک حکم پر متفق ہو جائے ۔ یعنی ان سب کی رائے ایک ہی ہو ۔

تیسری صورت یہ ھے کہ مجتہدین میں سے کوئی ایک مجتہد کسی مسئلہ کے بارے میں فتوی دے ، اور وہ فتوی دوسرے مجتہدین تک پہنچ جائے ، اس فتوے کے علم میں آنے کے بعد وہ اس فتوے سے متفق ہونے کا اظہار صراحت کے ساتھ کرے ـ

چوتھی صورت یہ ھے کہ کوئی مجتہد کسی مسئلہ میں کسی خاص حکم کی بنیاد پر فیصلہ دے ، اور یہ حکم دوسرے مجتہدین تک بھی پہنچ جائے ، اور وہ اس فیصلے سے اتفاق اور رضا مندی کا اظہار صراحت کے ساتھ کریں ـ یہ اظہار خواہ قول کے ذریعے ہو ، یا فتوے کے ذریعے ، یا قضا اور فیصلے کے ذریعے ، بعض فقہاء نے عمل کو بھی اس میں شامل کیا ـ

اجماع کی یہ قسم قطعی حجت ھے ـ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی مخالفت ناجائز ھے ـ(۷۶)

۲: اجماع سکوتی :

اجماع سکوتی کا مطلب یہ ھے کہ کسی مسئلہ میں کوئی مجتہد اپنی رائے کا اظہار کرے ، اس رائے کا علم دوسرے مجتہدین کو ہو جائے ، وہ اس پر سکوت اختیار کریں ـ نہ صراحت کے ساتھ اس کی تائید و توثیق کریں ، اور نہ صراحت کے ساتھ اس کا انکار کریں ـ لیکن شرط یہ ھے کہ ان کے لئے اظہار رائے میں کسی قسم کا کوئی مانع نہ ہو ـ(۷۷)

اجماع سکوتی کے حجت ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ھے ـ اصول کی کتابوں میں تین قول نقل کئے گئے ھیں :

۱: پہلا قول یہ ھے کہ اجماع سکوتی حقیقت میں اجماع نہیں ھے ـ حتی کہ ظنی حجت کی حیثیت سے بھی حجت نہیں ھے ـ امام مالک اور امام شافعی کی یہی رائے ھے ـ

۲: اسے حقیقتاً اجماع تو نہیں کہہ سکتے مگر ظنی حجت ھے ـ یہ قول بعض حنفی ، اور بعض شافعی فقہاء کا قول ھے ـ

۳: قطعی حجت ھے ، اس کی حیثیت بھی وھی ھے جو اجماع صریح کی ھے ، اگرچہ قوت میں اس سے کم ھے ـ لیکن اس کے باوجود اس کی خلاف ورزی جائز نہیں ـ اکثر فقہاء احناف کا یہی قول ھے ، اور حنبلی فقہاء کی رائے بھی یہی ھے ـ

قول واجح :

حقیقت یہ ھے کہ اجماع اسی وقت منعقد اور وقوع پذیر ھو گا جب کسی ایک رائے پر تمام مجتہدین کا اتفاق موجود ھو ۔ اور یہ اتفاق جیسے بطریق صراحت ھوتا ھے ، اسی طرح بطریق دلالت بھی ھوتا ھے ۔ اس لئے اتفاق رائے کا وجود صرف تصریح اور وضاحت میں منحصر نہیں سمجھا جائے گا ۔ کیوں کہ سکوت قرائن کے موجود ھونے ، اور موانع کے موجود نہ ھونے کی صورت میں پسندیدگی ، قبولیت ، اور رضا مندی کو بتلانے کی صلاحیت رکھتا ھے ۔ اس حالت میں سکوت ۔ تصریح اور بیان ھی سمجھا جائے گا ۔ کیوں کہ یہاں اس بات کی ضرورت ھے کہ مجتہد واضح طور پر اپنی رائے کا اظہار کرے ، اور ایسے موقع پر خاموشی حرام ھے ۔ بالخصوص اس صورت میں جب کسی ایسی رائے پر اجماع منعقد ھونے کا اندیشہ ھو جو باطل ھو ۔ اور مجتہدین کے بارے میں غالب گمان یہی ھے کہ وہ اظہار حق کے لئے اپنی رائے ظاھر کرنے میں کبھی پس و پیش نہیں کرتے چاھے اس میں انھیں کتنی ھی مشقت اور تنگی کیوں نہ اٹھانی پڑے ۔ ان وجوہ کی بنا پر اس نظریے کو تقویت ملتی ھے کہ ان کے سکوت کو پسندیدگی اور قبولیت پر محمول کرنا چاھئے نہ کہ انکار اور مخالفت پر ۔(۷۸)

دور حاضر میں انعقاد اجماع کیوں ممکن ھے ؟

اجماع ۔ فقہ اسلامی کے مآخذ و مصادر میں سے ایک اھم مآخذ ھے ۔ اور اولہ احکام میں سے ایک اھم دلیل ، اس کے صحیح اور معتبر ھونے کے بارے میں واضح دلائل اور شہادتیں موجود ھیں ، پیش آنے والے نوبہ نو مسائل میں شرعی حکم معلوم کرنے کا ایک موثر اور قابل اعتماد ذریعہ ھے ۔ معاشرہ تغیر پذیر ھے ، ھر روز نئے نئے حالات اور مسائل سے دوچار ھوتا ھے ، اور یہ حقیقت اپنی جگہ غیر مبہم ھے کہ قرآن اور سنت ھر جزئی مسئلہ کا حکم بیان نہیں کرتے ، ان کے بیان کردہ اصولی اور کلی ضابطوں کی روشنی اور رہ نمائی میں اجماع اور قیاس دو بڑے ذریعے ھیں جن کی مدد سے پیش آمدہ مسائل کا حل معلوم کیا جا سکتا ھے ۔

اب سوال یہ ھے کہ کسی مسئلہ کے حکم پر اجماع کا انعقاد کیسے ھو ۔؟ اس کی مختلف صورتیں ممکن ھیں :

1: ایک مجلس فقہاء قائم کی جائے ، اس میں پورے عالم اسلام کے فقہاء کی نمائندگی ہو ، ایک مجلس کے لئے کسی خاص شہر اور مقام کا تعین کر لیا جائے وہاں اس کام کی انجام دہی کے لئے تمام سہولتیں میسر ہوں ۔ مثلاً تمام فقہی مکاتب فکر کی بنیادی کتب ، فقہ اور اصول فقہ کے ایسے ماہرین جو حوالہ جات کی بہم رسانی میں مجلس فقہاء کی بھر پور مدد کر سکیں ۔

اس کام کے لئے ایک باقاعدہ دفتر بھی قائم کیا جا سکتا ہے ، جس کا تمام ملکوں سے رابطہ ہو ، اور دنیا میں رہنے والے مسلمانوں ، ان کی تنظیموں ، اور حکومتوں کو اس دفتر کے دائرہ کار ، اور فرائض منصبی کا علم ہو ، ان کے ملک ، علاقے ، اور معاشرے میں جو ایسے نئے مسائل پیش آئیں جن کے واضح حکم کی نشان دہی کتاب اللہ ، اور سنت رسول سے نہ ہوتی ہو ، وہ اس دفتر کو بھیجے جائیں، جہاں ان کو مجلس فقہاء میں پیش کرنے کے لئے قرطاس عمل (ایجنڈے) کے طرز پر مہذب و مرتب کیا جا سکے ، اور ان کا شرعی حکم معلوم کرنے کے لئے مجلس فقہاء میں پیش کیا جا سکے ۔

مجلس فقہاء کا اجلاس سال بھر میں ایک مرتبہ ضرور ہو ، اور اگر کسی وقت ضرورت محسوس کی جائے تو ایک سے زائد مرتبہ بھی ممکن ہو ۔

یہ مجلس فقہاء جب کسی مسئلہ کے حکم پر متحد و متفق ہو جائے تو اسے اجماع تصور کیا جائے ۔ اس اجماعی حکم اور فیصلے کی نقول اور تفصیلات تمام مسلم ملکوں اور ایجمنوں کو بھیج دی جائیں ۔ ہر ملک اور اسلامی انجمن اپنے ذرائع سے بھی اس کی نشر و اشاعت کرے ، اور مجلس فقہاء کا صدر دفتر بھی جرائد ، اخبارات ، ریڈیو اور ٹی وی کے ذریعے اس کی نشرو اشاعت کا اہتمام کرے ۔

ہر سال اس قسم کے جو اجماعی فیصلے ہوں ان کو عدالتی فیصلوں کی طرح محفوظ کیا جائے ۔ اور ہر سال ایک کتاب صدر دفتر کی جانب سے شائع کی جائے جس میں یہ فیصلے درج ہوں ۔ اور وہ دلائل اور شواہد بھی درج ہوں جن کی بنیاد پر مجلس فقہاء نے وہ فیصلہ / فیصلے کئے ہوں ۔

موجودہ دور جو ذرائع ، وسائل کی فراوانی کا دور ہے ، اور وسائل کی

سہولتوں میں دن بدن اضافہ ہو رہا ہے ۔ یہ بات چنداں مشکل نہیں ہے کہ تمام عالم اسلام کی سطح پر اس قسم کی مجلس فقہاء کا قیام عمل میں لایا جائے ، اور اس کا ایک مستقل صدر دفتر ہو ۔

بین الاقوامی سطح پر سیاسی ، اقتصادی ، فوجی اور دوسرے بہت سے باہمی معاملات پر غوروفکر اور ان پر اجتماعی فیصلوں کے لئے آج دنیا میں ایسے بہت سے مراکز قائم ہیں ، ان کے مستقل دفاتر ہیں ، جہاں وقتاً فوقتاً ، یا حسب ضرورت ان کے اجلاس ہوتے ہیں ، اور پیش آمدہ مسائل کے بارے میں متفقہ یا اکثریتی فیصلے کئے جاتے ہیں ، ان فیصلوں کی تشہیر میں تمام موجود اور حاصل ذرائع اختیار کئے جاتے ہیں ، اور ان سے واقفیت ہونے میں دنیا کو کوئی مشکل پیش نہیں آتی ۔ مہینوں اور ھفتوں میں نہیں ، صرف چند گھنٹوں میں مشرق سے مغرب تک ، اور شمال سے جنوب تک لوگ ان کی تفصیلات سے آگاہ ہو جاتے ہیں ۔

اسی طرز اور اسی بنیاد پر عالم اسلام کی ایک مجلس فقہاء قائم ہو سکتی ہے ۔ ایسی نمائندہ مجلس فقہاء کا جس مسئلے اور حکم پر اتحاد و اتفاق ہو گا وہ اجماع صریح کی تعریف میں آئے گا ان کا فیصلہ حجت قطعیہ ہو گا ، اور اس پر عمل کرنا واجب ہو گا ۔

۲: موجودہ دور میں انعقاد اجماع کی ایک عملی صورت یہ ہے کہ اگر وسیع تر اور عالمی بنیاد پر کوئی مجلس فقہاء قائم نہیں کی جاتی (اگرچہ اس میں عدم امکان کا کوئی پہلو نہیں) تو ہر مسلم ملک اپنی سطح پر ایک مجلس فقہاء قائم کر سکتا ہے ۔ خاص طور پر وہ مسلم ملک جو وسیع تر آبادی کے حامل ہیں ۔ جیسے پاکستان ، بنگلہ دیش ، انڈونیشیاء ، سوڈان ، مصر اور ترکی وغیرہ ۔

اس ایک ملکی مجلس فقہاء کے کام کا طریق کار بھی وہی ہو جو عالمی مجلس فقہاء کے لئے تجویز کیا گیا ۔ البتہ اس کا دائرۂ کار مختصر ہو گا ، اور اس اختصار کے سبب اس کو اپنے فرائض کی انجام دہی میں نسبتاً سہولت بھی ہو گی ۔

ایک ملکی مجلس فقہاء جو اجماعی فیصلے کرے وہ دوسرے ملکوں کی مجالس فقہاء کو بھیجتی رہے ۔ اور اگر کسی مرحلے پر ضرورت ہو ، اور کوئی زیادہ پیچیدہ مسئلہ ہو تو پھر تمام مجالس فقہاء کے اشتراک و تعاون سے ایک مشترک اجلاس بھی ہو سکتا

ہے ۔ جس میں تمام مسلم ملکوں / علاقوں کے فقہاء کی نمائندگی ہو ۔

یہ اجماع اگرچہ اہل عصر ، اور ایک دور کے تمام فقہاء کا اجماع نہ ہو گا لیکن اس کی نوعیت بھی اجماع صریح کی ہو گی ۔ اور یہ اجماع یقیناً اس اجماع سے زیادہ وسیع تر بنیاد پر ہو گا جس کے قائل امام مالک بن انس ہیں ، وہ تو صرف فقہائے مدینہ کے اجماع کو بھی حجت مانتے ہیں اور اسی طرح بعض دوسرے فقہائے حرمین کے اجماع کو حجت شرعیہ خیال کرتے ہیں ۔

جب ایک شہر ، یا دو شہروں کے فقہاء کا کسی مسئلہ پر اتفاق ، اجماع کہلا سکتا ہے ، اور ایسا اجماع جسے حجت شرعیہ کا درجہ دیا جائے ، اور ادلۂ اربعہ میں سے ایک دلیل مانا جائے ، تو ایک ایسے ملک اور علاقے کے فقہاء کا اجماع بدرجہ اولی شرعی حجت ہو گا جو کروڑوں نفوس پر مشتمل ہو ، اور جن میں اہل علم اور اہل حل و عقد کی بہت بڑی تعداد شامل و موجود ہو ۔

مأخذِ چہارم : قیاس

قیاس لغت میں ایک چیز کو دوسری چیز سے ناپنے ، یا مقدار معلوم کرنے کو کہتے ہیں ۔ عربی میں کہا جاتا ہے ۔ قست الارض من الدراع ۔ میں نے زمین کو گز سے ناپا ، نیز ایک چیز کا دوسری چیز سے مقابلہ کرنے کے لئے بھی قیاس کا لفظ استعمال کرتے ہیں تاکہ ان میں سے ہر ایک کی مقدار دوسری چیز کی نسبت جانی جا سکے ۔ چنانچہ کہا جاتا ہے : قایست بین ھاتین الور قتین ۔ میں نے ایک ورق کا دوسرے ورق سے مقابلہ کیا ۔(٧٩)

قیاس کا لفظ عام طور پر دو چیزوں کے برابر کرنے کے لئے بولتے ہیں ۔ یہ برابری خواہ حسی ہو یا معنوی ۔ حسی کی مثال : قست ھذہ الورقۃ بھذہ الورقۃ ۔ میں نے اس ورق کو دوسرے ورق کے ساتھ برابر کیا ، معنوی کی مثال : علم فلان لایقاس بعلم فلان ۔ فلاں شخص کا علم فلاں کے علم کے برابر نہیں ہے ۔(٨٠)

علمائے اصول کی اصطلاح میں قیاس کی تعریف یہ ہے : جس مسئلہ کے بارے میں قرآن یا سنت میں کوئی حکم موجود نہ ہو ، اس کو کسی دوسرے حکم کے ساتھ جو قرآن یا سنت میں موجود ہو ، علت میں مشترک ہونے کے سبب ملانے کو قیاس کہتے ہیں "۔(٨١)

قیاس کی ایک تعریف یہ ہے :" ایسے واقعہ کو جس کے بارے میں قرآن یا سنت میں کوئی حکم موجود ہو ، کسی دوسرے واقعہ کے ساتھ جس کے بارے میں قرآن یا سنت میں حکم موجود ہو ۔ دونوں واقعات کے حکم کو علت کے مشترک اور یکساں ہونے کے باعث ملانے کو قیاس کہتے ہیں "۔(٨٢)

اس کی تشریح و وضاحت یہ ہے کہ : شارع کبھی کسی واقعہ کے بارے میں کوئی خاص حکم واضح طور پر بیان کرتا ہے ، اور مجتہد کو اس حکم کی علت کا علم ہوتا ہے ، اس کے بعد کوئی ایسا واقعہ پیش آتا ہے جس کے بارے میں قرآن یا سنت میں کوئی حکم موجود نہیں ہوتا ۔ لیکن وہ پہلے واقعہ کے ساتھ اس کے حکم کی علت میں برابر ہوتا ہے ۔ اس لئے مجتہد اس واقعہ کو پہلے واقعہ کے ساتھ ملا لیتا ہے ۔ اور دونوں کو حکم میں برابر کر دیتا ہے ۔ ایک واقعہ کو دوسرے واقعہ کے ساتھ

ملانے اور ملحق کر دینے کو قیاس کہتے ھیں -

علمائے اصول اس الحاق کو مختلف الفاظ سے تعبیر کرتے ھیں - مثلاً :

" تسویۃ الوا قعتین فی الحکم " (دو واقعوں کو حکم میں برابر کرنا)- یا " تعدیۃ الحکم من واقعۃ إِلیٰ واقعۃ اُخریٰ " (حکم کو ایک واقعہ سے دوسرے واقعہ تک لے جانا)، تسویہ ، تعدیہ ، اور الحاق - یہ سب الفاظ ایک ھی مفہوم کو ظاھر کر رھے ھیں - یعنی کسی واقعہ کے بارے میں کوئی حکم نص (قرآن ،یا سنت) میں موجود ھو ، اس کو متعدی کر کے ایسے واقعات پر اس کا اطلاق کرنا جو علت میں اس واقعہ کے مساوی ھوں ، اسی کو قیاس کہتے ھیں -

بعض فقہاء نے بایں طور تعریف کی ھے ، جو نسبتاً زیادہ واضح ھے :" دو مسئلوں میں اتحاد علت کی وجہ سے جو حکم ایک مسئلہ کا ھے وھی دوسرے مسئلہ کا قرار دینا "(۸۲)

اس کی تفصیل یوں کر سکتے ھیں کہ پیش آنے والے نئے مسائل کے حل کی دو صورتیں ھیں :

۱: جو امور قرآن ، سنت یا اجماع کے واضح حکم سے ثابت ھیں ان کے الفاظ و معانی پر غور کیا جائے ، اور فقہاء کے بیان کردہ طریقوں اقتضاء ، کنایہ ، اشارہ وغیرہ کے تحت نئے مسئلہ کا حکم دریافت کیا جائے - اس طرح بہت سے مسائل ظاھری الفاظ و معانی ھی سے حل ھو جائیں گے ، اور زیادہ گہرائی میں جانے کی ضرورت نہ ھو گی -

۲: لیکن نئے حالات و مسائل کا پھیلاؤ اس قدر وسیع اور نو بہ نو ھے کہ بسا اوقات محض اس سے کام نہیں چلتا - ایسی صورت میں مجبوراً صریح حکم کے بجائے حکم کے مفہوم سے مسئلہ کا حل تلاش کرنا ھو گا - یعنی گہرائی میں جا کر اس کی علت معلوم کی جائے گی ، اس علت کی نوعیت و کیفیت میں غور کیا جائے گا ، پھر نئے مسئلہ کی علت دیکھی جائے گی - اس کے اچھے اور بری پہلووں کا جائزہ لیا جائے گا - اگر پرانے اور نئے دونوں مسائل کی علت مشترک ھے تو نئے (پیدا شدہ) مسئلہ کا بھی وھی حکم معین کر دیا جائے گا جو پرانے مسئلہ کا تھا - اسی عملی

استنباط کا نام " قیاس " ھے ـ اس عمل کے ذریعے ان نئے مسائل کا حل دریافت ھوتا ھے جن کو صریح حکم کے الفاظ و معانی شامل نہیں ھوتے بلکہ علت کے ذریعے اس کے عقلی مفہوم میں داخل ھوتے ھیں ـ چناں چہ : " اذا اخذوا حکم الفرع من الاصل سموا ذالک قیاساً لتقدیرھم الفرع بالاصل فی الحکم و العلۃ "(۸۴) (فقہاء جب فرع (نیا مسئلہ) کا حکم اصل (سابق فیصلہ) سے نکالتے ھیں تو اس کو قیاس کہتے ھیں کیوں کہ اس صورت میں وہ حکم اور علت کے معاملے میں فرع کا اندازہ اصول کے ساتھ لگاتے ھیں)ـ

ارکان قیاس :

قیاس کی اصطلاحی تعریف سے یہ بات ظاھر ھوتی ھے کہ اس کے چار ارکان ھیں ، اور وہ یہ ھیں :

۱: اصل ـ اس کو مقیس علیہ بھی کہتے ھیں ـ کسی مسئلہ کے بارے میں کوئی حکم جس نص سے ثابت ھو ، اس نص کو " اصل " کہتے ھیں ـ

۲: حکم اصل ـ یہ شرعی حکم ھے جو قیاس کے رکن اصل میں نص سے ثابت ھوتا ھے ـ اور اسی کو فرع یعنی نئے واقعہ کی طرف متعدی کہا جاتا ھے ـ(۸۵)

۳: فرع ـ اس کو مقیس بھی کہتے ھیں یہ وہ مسئلہ یا واقعہ ھے جس کے بارے میں نص سے کوئی حکم ثابت نہیں ھے ـ قیاس کے طریق کار پر عمل کر کے اصل میں جو حکم موجود ھو ، اس پر اس کا اطلاق کیا جاتا ھے ـ

۴: علت ـ یہ وہ وصف ھے جو اصل میں موجود ھو ، اور یہ وہ مقصد ھے جس کے لئے حکم دیا گیا ھو ـ اگر یہی وصف اور یہی غرض ، یا اسی جیسا وصف ، اور اسی کے مشابہ غرض ـ فرع یعنی نئے واقعہ میں موجود ھو تو اس کو اصل کے مساوی سمجھا جائے گا ـ اس لئے اس پر بھی اسی حکم کا اطلاق ھو گا جو اصل میں موجود ھے ـ

قیاس کرنے کے بعد فرع کے لئے جو حکم ثابت ھوتا ھے وہ قیاس کے طریقہ کار پر عمل کا نتیجہ اور ثمرہ ھے ، وہ ارکان قیاس میں سے نہیں ھوتا ـ ارکان قیاس میں سے حکم اصل ھوتا ھے نہ کہ حکم فرع ـ(۸۶)

قیاس کی مثالیں :

قرآن حکیم میں حرمت خمر یعنی شراب نوشی کی ممانعت کے بارے میں نص موجود ہے ، وہ نص اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے - یا ایہا الذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ ، لعلکم تفلحون(۸۷) (اے ایمان والو یہ جو شراب ، جوا ، بت ، اور پانسے ہیں - یہ سب شیطان کے گندے کام ہیں ، تم ان سے بچتے رہو تاکہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاؤ)-

بعض فقہاء کا یہ خیال ہے کہ خمر کا اطلاق اس نشہ آور شراب پر ہوتا ہے جو انگور سے بنائی جائے اس کے علاوہ دوسری چیزوں سے بنی ہوئی شراب کو خمر نہیں کہتے - (۸۸)

یہ آیت قیاس کا ایک رکن اصل " ہے - اس میں نص سے ثابت شدہ حکم موجود ہے ، اور وہ حرمت شراب نوشی ہے - کھجور یا جو سے کشید کی ہوئی شراب جسے نبیذ کہتے ہیں ، فرع ہے - اس کے بارے میں نص میں کوئی حکم موجود نہیں ہے - لیکن اس میں بھی وہی علت موجود ہے جو اصل میں ہے یعنی نشہ ، دونوں میں اشتراک علت کے سبب نبیذ کو خمر پر قیاس کیا جائے گا ، اور نبیذ کا بھی وہی حکم ہو گا جو خمر کا ہے - یعنی تحریم ، نبیذ پینا بھی اسی طرح حرام ہے جیسے شراب پینا حرام ہے -

۲: کسی شخص کا اپنے ایسے رشتہ دار کو قتل کر دینا جس کے ورثہ میں سے اس کو حصہ ملنا ہو - وارث کا مورث کو قتل کرنا " اصل " ہے - اس شخص کے بارے میں نص (حدیث) میں حکم موجود ہے کہ یہ قاتل مقتول کی میراث سے محروم ہو جائے گا - حدیث یہ ہے :" لایرث القاتل " یعنی اپنے کسی رشتہ دار کا قاتل اس کی میراث میں سے حصہ نہیں پائے گا -

اس حکم کی علت یہ ہے کہ اس قاتل نے قتل عمد کے ذریعے ایک چیز کو اس کے وقت سے پہلے حاصل کرنے کی کوشش کی - اس لئے اس کی یہ کوشش اور ارادہ اسی پر لوٹا دیا جائے گا ، اور اس کو یہ سزا دی جائے گی کہ وہ میراث سے محروم ہو جائے -

۳: ادانِ جمعہ سے لے کر اختتام نماز جمعہ تک خرید و فروخت کی ممانعت ھے ـ کیوں کہ یہ بات نص سے ثابت ھے ، وہ نص قرآن حکیم کی یہ آیت ھے : یا ایھا الذین آمنوا اذا نودی للصلوۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا اِلیٰ ذکر اللّٰہ و ذروا البیع (۸۹) (اے ایمان والو جب جمعہ کے دن نماز (جمعہ) کے لئے ادان دی جائے تو اللّٰہ کے ذکر کی طرف دوڑو ـ اور خرید و فروخت چھوڑ دو)ـ

اس حکم کی علت یہ ھے کہ اس وقت خرید و فروخت کرنا نماز جمعہ میں شرکت سے مانع ھو گی ، اور نماز کے فوت ھو جانے کا اندیشہ ھو گا ـ ادان کے وقت کسی چیز کو کرایہ پر لینے ، رھن رکھنے ، اور نکاح کرنے میں بھی یہی علت موجود ھے ـ لہدا ان معاملات کو بھی خرید و فروخت پر قیاس کیا جائے گا ، اور ان کے لئے بھی ممانعت کا حکم ھو گا ـ

قیاس کی ضرورت :

قیاس کی ضرورت و اھمیت کی بنیادی وجہ وھی ھے جو اجماع کے باب میں مذکور ھو چکی کہ ایک طرف تو اصول و کلیات ھیں جو اپنے ظاھری مفہوم میں محدود ھیں ، اور دوسری طرف حالات اور تقاضوں کے نئے نئے تغیرات ، اور ضرورت زمانہ کی نئی کروٹیں ھیں ، جو آئے دن نئے مسائل پیدا کرتی رھتی ھیں ـ ایسے حالات میں فطری طور پر اصول و کلیات ، اور تصریحی احکام کے عقلی مفہوم میں غور و فکر ، اور ان کی روح اور مغز سے واقفیت حاصل کر کے اس حد تک ان کے دامن کو وسیع کرنے کی ضرورت ھے کہ ھر دور کے تقاضوں کو وہ اپنے اندر سمیٹ سکیں تاکہ زمانہ کے مفتی کو ان میں اپنا رنگ بھرنے کا موقعہ نہ مل سکے ـ

حجیت قیاس :

جمہور فقہاء اس بات کے قائل ھیں کہ عملی شرعی احکام میں قیاس اَدِلّۃ احکام میں سے ایک دلیل ، اور مصادرِ شریعت میں سے ایک مأُخذ و مصدر ھے ، گو کہ چوتھے درجے میں ھے یعنی اگر کسی واقعے اور مسئلے کا حکم نہ کتاب اللّٰہ میں ھو ، نہ سنت رسول میں ، اور نہ اس کے بارے میں اجماع ھوا ھو تو پھر قیاس حجت شرعیہ ھو گا بشرطیکہ اس کی بنیاد ایسی حقیقی اور ظاھری علت پر ھو جو کتاب اللّٰہ اور سنتِ رسول سے ثابت ھو ، ایسا قیاس حجت شرعیہ ھو گا ـ

قیاس کے ماننے والوں نے اس کی حجیت ثابت کرنے کے لئے قرآن حکیم ، سنت رسول ، عمل صحابہ ، اور عقل سب کی روشنی میں دلائل پیش کئے ھیں ۔ ان میں سے چند حسب ذیل ھیں :

۱: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ھے : (قرآن حکیم سے دلائل)

ھو الذی اخرج الذین کفروا ۔ تا فاعتبروا یا اُولی الابصار (۹۰) (اللہ وھی ھے جس نے کفار اھل کتاب کو ان کے گھروں سے پہلی ھی بار اکھٹا کر کے نکال دیا ، تمہارا گمان بھی نہ تھا کہ وہ نکلیں گے ، اور وہ خود یہ سمجھے بیٹھے تھے کہ ان کے قلعے ان کو اللہ کی گرفت سے بچا لیں گے ، سو اللہ کا عذاب ان پر ایسی جگہ سے پہنچا کہ انھیں خیال بھی نہ تھا ، اور اللہ نے ان کے دلوں میں رعب ڈال دیا کہ وہ اپنے گھروں کو خود اپنے ھاتھوں سے اجاڑنے لگے ، اور مسلمانوں کے ھاتھوں سے بھی ۔ سوائے عقل والو ۔ عبرت حاصل کرو)۔

اس آیت میں یہود مدینہ کے ایک قبیلہ بنو نضیر کا ذکر ھے کہ وہ اپنے کفر پر جمے رھے ، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بد عہدی کی ، اور مسلمانوں کے خلاف سازشوں میں مصروف رھے ، جس کے نتیجے میں ان پر اللہ کا عذاب آیا ، مسلمانوں کے ساتھ ان کی جنگ ھوئی اور اس میں انھیں ھزیمت اٹھانا پڑی ، ان کی زمینیں مسلمانوں کے قبضے میں آ گئیں ، یہ ساری بات بیان کرنے کے بعد اللہ تعالی نے فرمایا : فاعتبروا یا اُولی الابصار مطلب یہ ھے کہ اے عقل سلیم رکھنے والو تم ان کے انجام سے سبق حاصل کرو ، اور اس جرم کے ارتکاب سے بچو جس کے سبب ان پر اللہ کا عذاب نازل ھوا ۔ کیوں کہ اللہ کا قانون (اور عادت) سب کے لئے یکساں ھے ۔ جو قانون کی ایک چیز کے لئے ھوتا ھے اس جیسی دوسری چیز کے لئے بھی وھی قانون ھوتا ھے ۔ اس کے سوا قیاس کے اور کوئی معنی نہیں ، آیت میں اعتبار کا جو لفظ آیا ھے اس کے معنی ایک چیز سے دوسری چیز کی طرف منتقل ھونے کے ھیں کیوں کہ یہ لفظ " عبور " سے مشتق ھے ۔ کہا جاتا ھے کہ عبرت النھر ۔ میں نے دریا کو عبور کر لیا ، اور قیاس کا مطلب بھی مقیس علیہ سے مقیس کی طرف حکم کو منتقل کرنا ھے ، اس آیت کی رو سے اعتبار پر عمل کرنے کا حکم ھے ، اور یہ حکم

اعتبار کی تمام صورتوں اور قسموں کو شامل ہو گا ، اور قیاس بھی اعتبار کی ایک قسم ھے ، اس کا بھی یہی حکم ھے ، اور جس چیز کا حکم دیا جائے اس کا بجا لانا واجب ہوتا ھے ، اور واجب ایک حکم شرعی ھے ، اس بنا پر قیاس بھی ایک شرعی حجت ہو گا ۔

۲: سنتِ رسول سے دلائل

حضرت عبد اللّٰہ بن عباس رضی اللّٰہ عنہما کہتے ھیں کہ : قبیلۂ بنو خثعم کی ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور کہنے لگی اے اللہ کے رسول حج اللہ کی طرف سے اس کے بندوں پر فرض ھے ، میرا باپ بوڑھا ہو گیا ھے ، سفر کے قابل نہیں ھے ۔ کیا میں اس کی طرف سے حج کر سکتی ہوں ۔؟ آپ نے فرمایا :"ھاں ، کر سکتی ھے "

ایک دوسری روایت میں ھے کہ ایک شخص رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ھوا اور کہنے لگا : میری بہن نے یہ نذر مانی تھی کہ وہ حج کرے گی مگر اس کا انتقال ہو گیا ، کیا اب میں اس کی طرف سے حج کر سکتا ھوں ۔؟ آپ نے فرمایا :" اگر اس کے ذمے کوئی قرض ہو گا تو تم ادا کرو گے "۔؟ بولا : ضرور ادا کروں گا ، آپ نے فرمایا : اللّٰہ تعالی اس بات کے زیادہ حق دار ھیں کہ ان کا قرض ادا کیا جائے " ۔ یعنی آپ نے حج کو قرض پر قیاس کیا ، اور اس شخص کو حج بدل کی اجازت دے دی ، قیاس کے حجت شرعیہ ہونے کی یہ دلیل سنت رسول سے ھے ۔(۹۱)

۳: عملِ صحابہ سے دلائل

حضرت عمر فاروق رضی اللّٰہ عنہ نے (بحثیت امیر المومنین) حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللّٰہ عنہ کو خط لکھا تھا کہ :" تمہیں جو معاملہ پیش آئے اور اس کا حکم تم قرآن اور سنت میں نہ پاو تو اس میں خوب غور و فکر کرو ، اسے پوری طرح سمجھنے کی کوشش کرو ۔ پھر ایک معاملہ کو دوسرے اسی جیسے معاملے پر قیاس کرو معاملات کی مختلف نظیریں پہچانو ، پھر تمہاری رائے میں جو بات اللّٰہ کے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہو ، اور جسے تم حق سے قریب تر سمجھتے ہو اسے اختیار کر لو "(۹۲)

قیاس کے حجت ہونے پر یہ دلیل عمل صحابہ سے ہے

صحابۂ کرام جو نبوت کے مزاج شناس ، اور دین کی روح سے آشنا تھے، قیاس کو شرعی حجت سمجھتے تھے ، اور جن احکام میں انہیں قرآن اور سنت سے نصوص نہیں ملتے تھے وہاں قیاس کرتے تھے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد جب خلافت کا مسئلہ پیش آیا تو صحابہ نے خلافت کو امامت صلوۃ پر قیاس کیا اور کہا :

" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو ہمارے دین کے لئے پسند فرمایا ، اپنی زندگی میں ہماری نمازوں کی امامت ان کے سپرد کی تو پھر ہم اپنے دنیوی معاملات کے لئے انہیں کیوں نہ منتخب کریں ، اور حکومت کی امارت و سیادت ان کے حوالہ کریں " (۹۳)

صحابہ نے نہ صرف یہ کہ خود قیاس کیا بلکہ عہد خلافت راشدہ میں سرکاری حکام کو قیاس کی طرف رغبت دلائی ، اور تحریری طور پر ان سے کہا گیا کہ جن پیش آمدہ مسائل میں انہیں کوئی حکم قرآن اور سنت میں نہ ملے تو قرآن و سنت میں موجود اشباہ و نظائر پر قیاس کرتے ہوئے ان کا کوئی حکم معین کریں ۔ بطور خاص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں اس کی بے شمار مثالیں موجود ہیں ۔

۲: عقلی دلیل

عقلی دلیل یہ ہے کہ اللہ کی طرف سے مسلمانوں کو شرعی احکام عطا کرنے کا مقصد ان کی مصلحتیں پوری کرنا ہے ۔ اور قیاس کے اختیار کرنے سے ان مصالح کی تکمیل بطریق احسن ہوتی ہے ۔ کیوں کہ قیاس کا مطلب یہ ہے کہ کسی معین واقعہ کے بارے میں قرآن ، یا سنت میں جو حکم موجود ہے ، اسی سے مشابہ دوسرے واقعات میں بھی وہی حکم لگایا جائے جو قرآن و سنت میں موجود اس جیسے واقعہ کا ہے بشرطیکہ دونوں میں علت مشترک ہو ۔ اللہ کی صفت عدل کا یہی تقاضا ہے تشریع احکام میں شریعت کا جو طریقہ متعین ہے یہ اس کے مطابق ہے ، اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ اگر ایک چیز حرام ہے تو اس جیسی دوسری چیز (اس کی نظیر) بھی حرام ہو گی ۔ مباح نہ ہوگی،

اور اگر ایک چیز جائز ہے تو اس جیسی دوسری چیز بھی جائز اورحلال ہو گی ۔ حرام نہ ہو گی ۔(۹۴)

حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ فرمایا کرتے تھے : " یعرف الحق بالمقایسة عند ذوی الالباب "(۹۵) (اہل عقل و دانش کے نزدیک حق کو قیاس کے ذریعے پہچانا جاتا ہے)۔

قیاس کے حجت شرعیہ ہونے کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ بعض مواقع پر منکرین حق کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے خود قیاس کا طریقہ اختیارکیا ہے ۔ مثلاً :

جب ایک کافر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک گلی سڑی ہڈی لے کر آیا اور کہنے لگا : اگر میں اسے پیس کر ہوا میں اڑا دوں اور اس کا ایک ذرہ بھی کسی کے پاس محفوظ نہ رہے تو کیا پھر بھی تمہارا رب اسے زندہ کر سکتا ہے ۔؟ اس کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی ۔

قال من یحی العظام وھی رمیم ، قل یحییھا الذی انشاھا اول مرة وھو بکل خلق علیہم "(۹۶) (یہ کافر اپنی خِلقت اور پیدائش کو بھول گیا اور) کہنے لگا : کون زندہ کرے گا ہڈیوں کو جب کہ وہ بوسیدہ ہو چکی ہوں گی ۔؟ آپ کہہ دیجئے کہ انہیں وہی زندہ کرے گا جس نے انہیں پہلی مرتبہ پیدا کیا تھا ، اور وہی سب کی خلقت اور پیدائش سے خوب واقف ہے)۔

اس آیت کی تفسیر میں امام قرطبی (م: ۶۷۱ ھ) لکھتے ہیں :

ففی ھذا دلیل علی صحة القیاس لان اللہ تعالی احتج علی منکری البعث بالنشاة الاولیٰ قال : من یحی العظام وھی رمیم "(۹۷) (پس اس آیت میں قیاس کے حجت ہونے کی دلیل ہے کیوں کہ اللہ تعالی نے بعث بعد الموت کے منکرین پر بد اول سے حجت قائم کی ہے ، اور فرمایا : من یحی العظام وھی رمیم)

ابوبکر جصاص (م: ۳۷۰ ھ) کہتے ہیں کہ : اس آیت میں قیاس کے حجت ہونے کی واضح دلیل موجود ہے کیوں کہ اللہ تعالی نے کافروں پر لازم کیا ہے کہ وہ نشاۃِ ثانیہ کو نشاۃ اولیٰ پر قیاس کریں "(۹۸)

قرآن کریم میں بعض مقامات پر اللہ تعالی نے احکام کے ساتھ ان کی علتیں بھی بیان فرمائی ہیں ، اس کا مقصد بھی یہی ہے کہ ان علتوں کی بنیاد پر قیاس کیا جائے ۔ مثلاً قصاص کے بارے میں ارشاد ہے : ولکم فی القصاص حیوۃ یا اولی الالباب (۹۹) (اے سمجھ بوجھ رکھنے والو ۔ تمہارے لئے قصاص میں زندگی ہے)۔

منکرین قیاس کے دلائل :

نظّام معتزلی (م: ۲۳۱ھ)، داؤد ظاہری (م : ۲۷۰ھ)، ان کے متبعین ، اور اہل تشیع کے بعض فرقوں نے قیاس کی حجت کا انکار کیا ہے ، اور اپنے موقف کی تائید میں بہت سے دلائل پیش کئے ہیں ۔ ان کے اہم دلائل یہ ہیں :

۱: کہتے ہیں کہ اللّٰہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : لا تقدموا بین یدی اللہ و رسولہ (۱۰۰) (اے ایمان والو تم اللّٰہ سے ، اور اس کے رسول سے کسی کام میں سبقت مت کیا کرو)۔

اور کسی کام میں ، اور حکم میں قیاس کرنا اللّٰہ ، اور اس کے رسول کے حکم پر سبقت کرنے کے مترادف ہے ۔

منکرین قیاس کی اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ : قیاس کرنا اللّٰہ کے یا اس کے رسول کے حکم پر سبقت کرنے کے مترادف نہیں ہے بلکہ یہ تو کتاب اللہ اور سنتِ رسول کا عین اتباع ہے ۔ قیاس تو کیا ہی اس علت اور سبب کی بنیاد پر ہے ، جو کتاب اللّٰہ یا سنت رسول میں موجود ہو ، سبقت کرنے کی بات اس صورت میں صحیح ہوتی جب قرآن ، یا سنت میں کسی نص کے موجود ہوتے ہوئے قیاس کیا جاتا ۔ قیاس تو اس صورت میں بھی نہیں کیا جاتا جب پہلے سے کوئی اجماع موجود ہو ۔

۲: منکرین قیاس کی دوسری دلیل یہ آیت ہے : وان احکم بینہم بما انزل اللّٰہ (۱۰۱) (آپ ان لوگوں کے درمیان اس قانون کے مطابق فیصلہ کرتے رہئے جو اللّٰہ نے نازل کیا ہے) اس آیت سے ان کا استدلال یہ ہے کہ قیاس ایک ایسا حکم ہے جو اللّٰہ کی طرف سے نازل شدہ نہیں ہے ۔

یہ استدلال بھی درست نہیں ہے ۔ کیوں کہ شرعی اجتہاد کے ذریعے احکام منصوص کی بنیاد پر غیر منصوص احکام کی تفریع ان احکام کے زمرے میں ہرگز نہیں آتی جو اللہ کی طرف سے نازل نہ کئے گئے ہوں ۔ اگر ایسا ہوتا تو اللہ تعالی اختلاف کی صورت میں معاملہ کو " اللہ کی اور اس کے رسول کی طرف لوٹانے " کا حکم نہ دیتے ۔

۳: منکرین قیاس کی تیسری دلیل یہ آیات ہیں :

الف : مافرطنا فی الکتاب من شیٔ (۱۰۲) (ہم نے کتاب میں کوئی چیز ادھوری نہیں چھوڑی)

ب : ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین (۱۰۳) کوئی تر اور خشک چیز ایسی نہیں جو کتاب مبین میں موجود نہ ہو)۔

ج: ونزلنا علیک تبیانا لکل شی (۱۰۴) (اور ہم نے آپ پر کتاب اتاری ہے جو ہر بات کو کھول دینے والی ہے)۔

منکرین قیاس ان آیتوں سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ جب قرآن حکیم میں تمام احکام کے بارے میں بنیادی معلومات جمع ہیں تو پھر قیاس کی کیا ضرورت ہے۔ کیوں کہ اس صورت میں قیاس دو حالی سے خالی نہ ہو گا ۔ یا تو قیاس اسی چیز پر دلالت کرے گا جس پر قرآن دلالت کر رہا ہے ۔ اس صورت میں یہ تحصیل حاصل ہو گا ۔ یا پھر قیاس قرآن کے خلاف کسی حکم پر دلالت کرے گا ۔ تو وہ مردود اور ناقابل قبول ہو گا ۔

مذکورہ بالا تین آیات سے منکرین قیاس کا استدلال درست نہیں ہے اس لئے کہ :

الف : عبارت کا سیاق و سباق کہ " الف ، اور ب " کی آیتوں میں کتاب سے قرآن حکیم مراد نہیں ہے بلکہ اس سے " علم الہی " یا " لوح محفوظ " مراد ہے ، آیت نمبر ایک (الف) کو سیاق و سباق سے ملا کر پڑھئے ۔ ارشاد ہے :

وما من دابۃ فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیہ الاامم امثالکم ، ما فرطنا فی الکتاب من شی ثم الی ربہم یحشرون (۱۰۵) (اور جو بھی جانور زمین پر چلنے والا ہے ، اور جو بھی پرندہ اپنے دونوں بازووں سے اڑنے والا ہے ، وہ سب تمہاری ہی طرح کے گروہ ہیں ، ہم نے اپنی کتاب میں کوئی چیز

نہیں چھوڑی ہے ، پھر یہ سب اپنے رب کے پاس جمع کئے جائیں گے)۔

علامہ آلوسی (م: ۱۲۷۰ھ) لکھتے ہیں کہ :

"امام حسن بصری اور قتادہ سے روایت ہے کہ آیت مبارکہ میں جو لفظ آیا ہے ، اس سے مراد قرآن حکیم نہیں ہے ۔ بلکہ وہ کتاب مراد ہے جو اللہ تعالی کے پاس محفوظ ہے ، اور جس میں ماضی اور مستقبل کی تمام باتیں درج ہیں ، اور وہی لوح محفوظ ہے "(۱۰۶)

لہذا منکرین قیاس کا لفظ الکتاب سے قرآن مراد لینا ، اور قرآن پر اس کا اطلاق کرنا ہی سرے سے درست نہیں ہے ۔

اسی طرح آیت نمبر :۲ (ب) میں کتاب سے مراد علم الہی ہے ۔ عبارت کا سیاق و سباق ملاحظہ کیجئے :

وعندہٗ مفاتح الغیب لا یعلمہا الاھو ، ویعلم مافی البر والبحر ، وما تسقط من ورقۃ الا یعلمہا ولا حبۃ فی ظلمات الارض ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین ۔(۱۰۷) (اور اسی کے پاس ہیں غیب کے خزانے کی کنجیاں ، اُنھیں اس کے سوا کوئی نہیں جانتا ، اور وہی جانتا ہے جو خشکی اور تری میں ہے ، اور کوئی پتا نہیں گرتا مگر یہ کہ وہ اسے جانتا ہے ، اور کوئی دانہ زمین کی تاریکیوں میں نہیں پڑتا ، اور نہ کوئی تر اور خشک چیز ۔ مگر یہ سب کے سب روشن کتاب میں موجود ہیں)۔

الا فی کتاب مبین کی تفسیر میں امام فخر الدین رازی (م: ۶۰۶ھ) لکھتے ہیں :

" کتاب مبین کے بارے میں دو قول ہیں ۔ پہلا یہ کہ اس کتاب مبین سے مراد اللہ تعالی کا علم ہے ۔ اور دوسرا یہ کہ اس سے لوح محفوظ مراد ہے ۔ یعنی اللہ تعالی نے تمام احوال کو لوح محفوظ میں لکھ دیا تاکہ ملائکہ اس بات کو جانیں کہ اللہ تعالی کا علم کائنات میں کس طرح نافذ ہوتا ہے ۔ لیکن ان دونوں اقوال میں پہلا درست ہے "(۱۰۸)

منکرین قیاس نے اپنے استدلال میں جو تیسری آیت پیش کی اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی جس میں مجموعی طور پر تمام تشریعی امور

کے مبادی اور اساسیات موجود ھیں ، اور پھر اسی پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ طریقِ استنباط کی طرف بھی رہ نمائی کی جس کی وجہ سے ایسی صورت حال پیدا ہو گئی ھے کہ یا تو براہ راست نص قرآن سے حکم مستنبط کر لیا جائے یا ان قواعد عامہ کو استعمال کر کے استنباط کیا جائے جن کی طرف قرآن نے اشارے کئے ھیں ۔" تبیاناً لکل شی " سے ہر گز یہ مراد نہیں ھے کہ قرآن حکیم میں ہر مسئلے کا حکم نص صریح کی صورت میں موجود ھے ۔

۲: حجیت قیاس کا انکار کرنے والے اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ھیں جسے ابن حزم نے " الرسالۃ الکبری " میں نقل کیا ھے :

" قال صلی اللّٰہ علیہ وسلم : تعمل ھذہ الامۃ برھۃ بالکتاب ، وبرھۃ بالسنۃ وبرھۃ بالقیاس فاذا فعلوا ذلک فقد ضلوا" (۱۰۹) (رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے فرمایا : یہ امت کچھ عرصے تک کتاب اللہ پر عمل کرے گی ، اس کے بعد ایک عرصے تک سنت پر عمل کرے گی ، اور جب وہ ایسا کرے گی (یعنی قیاس پر عمل کرے گی) تو گمراہ ہو جائے گی)۔

اس استدلال کے دو جواب ھیں :

الف : پہلا جواب تو یہ ھے کہ اس حدیث کی سند ضعیف اور غیر مقبول ھے ، محدثین نے اس کے بعض راویوں پر جرح و تنقید کی ھے ۔ سبکی کہتے ھیں کہ : اس روایت سے استدلال کرنا درست نہیں کیوں کہ ابن معین نے اسی کے بعض راویوں کو جھوٹا کہا ھے ۔

ب : دوسرا جواب یہ ھے کہ اگر بالفرض اس روایت کو صحیح مان لیا جائے ، اور اس کے رواۃ پر کی جانے والی تنقید کو نظر انداز کر دیا جائے تب بھی یہ منکرین قیاس کے لئے دلیل نہیں بن سکتی ۔ درحقیقت اس روایت کا مطلب یہ ھے کہ ایک زمانہ ایسا ہو گا کہ اس میں امت مسلمہ قرآن پر عمل کرتی رھے گی کیوں کہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اس وقت تشریف فرما ہوں گے ، اور نزول قرآن کا سلسلہ جاری ہو گا ، اس کے بعد ایک ایسا دور آئے گا کہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اس دنیا میں تشریف فرما نہ ہوں گے ، یہ دور صحابۂ کرام کا دور ہو گا ، وہ قرآنی آیات کی تشریح سنت رسول کی روشنی میں کریں گے ، اور ان کا عمل اسوۂ رسول کے مطابق ہو گا ، وہ کوئی ایسی بات نہیں کہیں گے جو انھیں سنتِ رسول میں نہیں

ملے گی ۔ لیکن اس کے بعد ایک ایسا بھی دور آئے گا کہ لوگ فلسفیانہ علوم میں مشغول ہو جائیں گے ۔

عقلی علوم سے دلچسپی بڑھ جائے گی ، اور قرآن و سنت سے ثابت شدہ احکام کو عقل اور قیاس کی ترازو میں تولیں گے ۔ یہ دور گمراهی کا دور ہو گا۔

جو لوگ تاریخ اسلام سے واقف ھیں ، وہ جانتے ھیں کہ مسلمانوں پر ایسا دور گزر چکا ھے ۔ بہت سے اہلِ علم نے معجزات کا انکار کیا ، قرآن کے تصور جہاد میں تاویلیں کیں ، جنت و دوزخ کی ابدیت کا انکار کیا ۔ جنوں اور فرشتوں کے وجود کے منکر ہوئے ۔ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی اس قسم کے لوگوں کے بارے میں ھے ائمۂ مجتہدین پر اسے چسپاں کرنا کسی طرح بھی مناسب نہیں ۔(۱۱۰)

رھے صحابة کے وہ اقوال و آثار جو منکرین قیاس نے قیاس کی مذمت میں نقل کئے ھیں تو واضح اور مضبوط قرائن و شواھد بتلا رھے ھیں کہ ان سے فاسد رائے اور فاسد قیاس مراد ھے ۔ اور ایسے قیاس کو کوئی بھی درست قرار نہیں دیتا جس میں ان قیود و شرائط کو پوری طرح ملحوظ نہ رکھا گیا ہو جن کا ذکر کیا گیا (اور جو فقہاء نے صحت قیاس کے لئے ضروری قرار دی ھیں) ان قیود و شرائط کو نظر انداز کر کے جو قیاس کیا جائے گا وہ بلاشبہ فاسد ہو گا ، اور اھل مکہ کے اس قیاس کے مطابق ہو گا جو انہوں نے کیا تھا کہ : انما البیع مثل الربوا(۱۱۱) (کہ بیع بھی سود کی طرح ھے)۔

اقسام قیاس :

فقہاء نے قیاس کو دو قسموں میں منقسم کیا ھے ۔۱: قیاسِ طرو ، ۲: قیاسِ عکس ۔

قیاسِ طرو کا مطلب یہ ھے کہ فرع اور اصل دونوں میں یکساں طور پر وہ علت پائی جائے جس کے سبب اصل کے حرام ہونے کا حکم دیا گیا ھے ۔

قیاسِ عکس کے معنی یہ ھیں کہ ایک چیز پر ایسا حکم لگایا جائے جو دوسری چیز کے حکم کے متناقض (برعکس ، مخالف) ہو ، اور وہ اس لئے کہ دونوں

حکموں کی علتیں مختلف هیں ۔ جیسے کہا جائے کہ دودھ اس لئے حلال ہے کہ اس میں شراب کی طرح نشہ نہیں ہے ۔

جب مطلق قیاس کا لفظ استعمال ہوتا ہے تو عام طور پر قیاسِ طرر مراد ہوتا ہے او رقیاس کی اسی قسم میں اس کے لغوی معنیٰ اندازے اور مساوات کے بھی پائے جاتے ہیں ۔(۱۱۲)

قیاس ظنی ہے یا یقینی ؟

قیاس باعتبار نفس الامر کے مفیدِ ظن ہے ، مفیدِ یقین نہیں ہے ۔ یعنی قیاس کے ذریعے جو نتیجہ حاصل ہوتا ہے وہ ظن یا غالبِ ظن کا فائدہ دیتا ہے ، حتمی اور یقینی نہیں ہوتا ۔ یہ مسلک اُن اہل علم کا ہے جو قیاس کو اصل اور فرع کے درمیان مماثلت کی بنیاد پر حجت قرار دیتے ہیں ۔ لیکن یہ فیصلہ اور یہ رائے علی الاطلاق نہیں ہے ۔ بلکہ بعض اوقات قیاس قطعیت کا بھی فائدہ دیتا ہے بشرطیکہ مجتہدین کی اکثریت اصل کا حکم فرع میں نافذ کرنے پر متفق ہو جائے ۔ البتہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ تعبدی امور میں قیاس نہیں کیا جا سکتا مثلاً نماز کی رکعتوں کی تعداد ، اوقاتِ نماز ، نصابِ زکوۃ ، یا مقدارِ زکوٰۃ وغیرہ ۔

دنیوی امور میں قیاس کا اجراء ممکن ہے ۔ حدود و کفارات میں اجرائے قیاس کے بارے میں اختلاف ہے ۔ شافعیہ اور حنابلہ اس کے اجراء کے قائل ہیں لیکن حنفیہ مذکورہ بالا معاملات میں قیاس کو درست نہیں سمجھتے ۔(۱۱۳)

قیاس کو حجت ماننے ، اور اس کا انکار کرنے والوں کے مُوقِف اور دلائل کے گہرے مطالعے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچنا مشکل نہیں ہے کہ اسلامی شریعت میں قیاس بہت بڑی قوت ، اور امور شریعت کو وسعت بخشنے کا اہم اور مؤثر ذریعہ ہے۔ عہد صحابہ سے لے کر آج تک علمائے اسلام اس قوت سے فائدہ اٹھاتے چلے آ رہے ہیں۔ اور اسی کی بدولت زمانے کے انقلابات و تطورات کے باوجود انہیں کسی دور میں اسلامی شریعت کی تنگ دامانی کا احساس نہیں ہوا۔ ان کا یہ کہنا حقیقت کی ترجمانی کرنا ہے کہ اسلامی شریعت کوئی ناقص ، ناتمام ، اور فرسودہ نظامِ حیات نہیں ہے جو ترقی

پذیر معاشرے کا ساتھ دینے سے قاصر ہو ۔ اور جس میں نسلِ انسانی کے انفرادی
اور اجتماعی مسائل کا حل موجود نہ ہو ۔ بلکہ یہ ایک زندہ ، اور متحرک دین
ہے ۔ ہر قسم کے جمود سے پاک ہے ، اس میں ہر دور اور ہر زمانے کا ساتھ دینے
کی بھر پور صلاحیت موجود ہے ۔ یہ ہر قسم کے حالات میں اپنے ماننے والوں کی
بہترین نمائندگی ، اور اُن کے لئے صحیح اور بے خطر راہِ عمل متعین کرتی ہے ۔

حواشی و حوالہ جات

١: مجلة الاحكام العدليه ـ دفعة ١:

٢: مدکور : محمد سلّام ـ دکتور ـ مناهج الاجتهاد في الاسلام (جامعة کويت ١٩٧٣ء) ص : ٢٦

٣: آمدی : ابوالحسن علی بن ابی علی بن محمد ـ الاِحکام فی اصول الاَحکام (دار المعارف ١٩١٢ء) ١١/٣ـ

٤: شاطبی : ابراهيم بن موسی ـ الموافقات (دار المعرفه بيروت)٢٨،٢٧/٣ـ

٥: عبدالکريم زيدان ، ڈاکٹر ـ الوجيز فی اصول الفقه

٦: الموافقات ـ ٣١/٣ـ

٧: ابن حزم : محمد علی ـ الاِحکام فی اصول الاُحکام (قاهره ١٣٢٥ھ) ٢٩/٦

٨: احمد حسن ، ڈاکٹر ـ فقه اسلامی کے مآخذ (مقالہ مطبوعہ فکرونظر اسلام آباد، ج: ٩ ، ش : ٩ ـ مارچ ١٩٧٢ء ، ص : ٦٠٦ـ

٩: ایضاً

١٠: موسیٰ : محمد يوسف ـ دکتور ـ الفقه الاسلامي (دار الکتب العربی مصر ١٩٥٨ء) ص : ١٧٥ ـ

١١: القرآن : ٧، ٣ـ

١٢: القرآن : ٧، ٣٩ـ

١٣: آمدی ـ ٢٢٨/١

١٤: ایضاً

١٥: الفقه الاسلامي ـ ص : ٢٦

١٦: الموافقات ـ ٢٦٧/٣

١٧: ایضاً

۱۸: القرآن : ۵، ۶۷

۱۹: القرآن : ۱۶، ۴۴

۲۰: الفقه الاسلامي ـ ص : ۲۴

۲۱: القرآن : ۳۳، ۶۲

۲۲: شوکانی : محمد بن علی بن محمد ـ ارشاد الفحول (مطبع منيرية مصر ۱۳۴۷ھ) ص : ۲۹

۲۳: احكام الاحكام (ابن حزم)ـ ۲۳/۱

۲۴: ارشاد الفحول ـ ص : ۳۳ ، نیز ـ مناهج الاجتهاد ـ ص : ۲۱۷ـ

۲۵: القرآن : ۵۳ ، ۳، ۴ ـ

۲۶: القرآن : ۴، ۹

۲۷: القرآن : ۱۶، ۴۴

۲۸: الاحكام في اصول الاحكام ـ ۹۷/۱ـ ابن حزم

۲۹: القرآن : ۴، ۸۰

۳۰: القرآن : ۳۳، ۳۶

۳۱: ارشاد الفحول ـ ص : ۲۹

نیز: الاحكام في اصول الاحكام ـ ۹۸/۱، ۹۹ ابن حزم

۳۲: زکی الدين شعبين ـ اصول الفقه الاسلامي (دار الكتب بيروت ۱۹۷۱ء) ص :۵۵،۵۶ـ

۳۳: ایضاً ـ ص : ۵۶ـ ۵۸، نیز الوجيز في اصول الفقه ص: ۱۳۶، نیز مناهج الاجتهاد ـ ص : ۲۰۹ ـ

۳۴: حجة الله البالغة باب بيان اقسام علوم النبى ـ ج ۱

۳۵: ارشاد الفحول ـ ص : ۳۱، نیز ـ اصول الفقه الاسلامي ـ ص : ۵۶

۳۶: الاحكام في اصول الاحكام (ابن حزم) ۶/۲ـ۱۱

۳۷: الوجيز في اصول الفقه ـ ص : ۱۳۹

٣٨: اصول الفقه الاسلامي – ص : ٥٧ –

٣٩: تبسير الوصول الى جامع الاصول ٥٦/٢

٤٠: الوجيز في اصول الفقه – ص : ١٢٨

٤١: شاه ولى اللّٰه دهلوى – حجة اللّٰه البالغة باب الفرق بين اهل الحديث

٤٢: شوانى : عبدالوهاب – الميزان الكبرىٰ (طبع مصر ١٢٧٩ھ) ٦٣/١

٤٣: ايضاً – ٦٣/١

٤٤: ايضاً ٦٣/١

٤٥: ايضاً ٦٥/١

٤٦: الموافقات ١٢/٢، ١٣

٤٧: القرآن : ١٠، ٧١

٤٨: الاحكام (آمدى) ٢٨٠/١، ارشاد الفحول ص : ٦٣، اصول الفقه الاسلامي –
ص : ٨٧، الوجيز – ص : ١٣٩ –

٤٩: بيضاوى : منهاج الاصول
الاحكام (آمدى) ٢٨٠/١،

٥٠: الاحكام (آمدى) ٢٨١/١، ٢٨٢

٥١: ايضاً – ١/ ٢٨١

٥٢: ايضاً

٥٣: ايضاً ١١٥/٢، نيز الوجيز ص : ١٥٠

٥٤: الوجيز ص : ١٥١، ارشاد الفحول – ص : ٦٣، ٦٧– ٦٩

٥٥: الاحكام ٢٨١/١– ٢٨٣، ارشاد الفحول ص : ٦٣، كشف بزدوى ٢٣٧/٣

٥٦: ارشاد الفحول – ص : ٦٣، الوجيز – ص : ٥١، ٥٢، الاُحكام ٢٨٢/١، ٣٦١،
اصول الفقه الاسلامي – ص : ٨٩

:۵۷ ایضاً - ۲۸۲/۱- ۲۸۳، نیز اصول الفقہ الاسلامی ص : ۸۸، ۸۹،

:۵۸ تلویح ص : ۵۰

:۵۹ ایضاً

:۶۰ القرآن ؛ ۲: ۱۱۵

:۶۱ القرآن ، ۴:۵۹

:۶۲ القرآن ، ۳:۱۰۳

:۶۳ مظہر بقا - ڈاکٹر - اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ (طبع کراچی ۱۹۸۶ء) ص : ۳۸۷ - نیز آمدی - ۲۸۶/۱-

:۶۴ الاحکام (آمدی) ۲۸۶/۱، ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۰۹

:۶۵ ارشاد الفحول - ص : ۷۸ (اس حدیث کو طبرانی نے اپنی المعجم الکبیر میں ، ابن ماجہ نے اپنی سنن میں درج کیا ہے - نیز دیکھئے : الاحکام لابن حزم - ۱۳۳/۴-

:۶۶ مناہج الاجتہاد - ص : ۲۳۱، الاحکام (آمدی) ۳۲۹/۱ نیز دیکھئے : تنویر الحوالک شرح مؤطا امام مالک - ۲۰۱/۱، ۲۰۲، نیز : المدخل الفقہ الاسلامی (محمد سلام مدکور) ص : ۲۳۴-

:۶۷ الاحکام (آمدی) ۳۲۹/۱

:۶۸ تھانوی : اشرف علی - مولانا - الانتباہات المفیدہ (تجلی برقی پریس دہلی ۱۳۳۰ھ)- ص : ۲۸، ۲۹،

:۶۹ ابن قیم الجوزیہ - اعلام الموقعین

:۷۰ الاحکام (آمدی) ۳۷۳/۱، الوجیز - ص : نیز مناہج الاجتہاد - ص :۲۳۳

:۷۱ القرآن ، ۴: ۲۳-

:۷۲ مناہج الاجتہاد - ص : ۲۳۳، نیز - الوجیز

:۷۳ شاہ ولی اللہ دہلوی - قرۃ العینین - ص :۲۲۵،۲۲۶، نیز مناہج الاجتہاد - ص : ۲۳۲

:۷۴ الاحکام (آمدی) ۲۲۰/۱

:۷۵ الوجیز – ص : ۱۹۰ نیز – مناهج الا جتهاد – ص ۲۳۵، المدخل للفقه الاسلامي – ص : ۲۳۶–

:۷۶ ایضاً

:۷۷ مناهج الاجتهاد – ص : ۲۳۶، ۲۳۷– نیز : الوجیز – ص : ۱۸۴، ۱۸۵، ارشاد الفحول – ص : ۷۴

:۷۸ الوجیز – ص : ۱۸۵، ۱۸۶ –

:۷۹ غزالی : المستصفیٰ – ۱۸۷/۱، ۱۸۸(۵۴/۲) التحریر فی اصول الفقه – ص :۴۱۵

:۸۰ محمد سلّام مدکور – المدخل للفقه الاسلامي (دار النهضة العربیه مصر ۱۹۶۰ء) ص : ۲۳۸– ، توضیح – ۲/ ۵۲۷، ۵۲۸

:۸۱ ارشاد الفحول – ص : ۱۷۴، نیز توضیح ۵۲۶/۲

:۸۲ ایضاً ، نیز : المدخل للفقه الاسلامي – ص : ۲۳۸، تلویح ۵۲۶/۲

:۸۳ ارشاد الفحول ، ص : ۱۷۴

:۸۴ حسامی ص : ۹۱

:۸۵ بعض فقہاء نے نص کے ساتھ اجماع کو بھی شامل کیا ہے ، اس صورت میں حکمِ اصل کی تعریف یوں ہو گی :" یہ شرعی حکم ہے جو قیاس کے رکنِ اصل میں نص سے یا اجماع سے ثابت ہوتا ہے " – (المدخل للفقه الاسلامي)

:۸۶ الوجیز – ص : ۱۹۵، المدخل للفقه الاسلامي – ص : ۲۵۰، مناهج الاجتهاد ص : ۲۵۷ – ۲۶۰ –

:۸۷ القرآن : ۵ ، ۹۰

:۸۸ لیکن صحیح یہ ہے کہ خمر ہر نشہ آور چیز کو کہتے ہیں ، جیسا کہ حدیث میں آتا ہے کہ " ہر نشہ آور خمر ، اور ہر خمر حرام ہے "– ہم نے یہ مثال محض فقہاء کے قول سے دی ہے تاکہ قیاس کے طریقِ کار کی وضاحت ہو جائے – (الوجیز – ص : ۱۹۶)

:۸۹ القرآن : ۶۲، ۹

:۹۰ القرآن : ۲،۵۹، توضیح ۵۳۳/۳

:۹۱ تبسیر الوصول ۳/۱، ۳۲۷/۲، نیز دیکھئے : مصادر التشریع الاسلامی – ص : ۱۲۲– ۱۲۶

:۹۲ اعلام الموقعین – ۷۷/۱

:۹۳ تلویح – ۵۳۷/۲

:۹۴ مصطفی زرقاء المدخل الفقہی العام ۳۸/۱

:۹۵ خلاف : اصول الفقہ – ص : ۵۸

:۹۶ القرآن : ۳۶ ، ۷۹

:۹۷ قرطبی : محمد بن احمد الانصاری – الجامع لاحکام القرآن (طبع مصر ۱۹۶۷ء) ۵۸/۵ –

:۹۸ احکام القرآن ۳۷۶/۳

:۹۹ القرآن : ۲، ۱۷۹

:۱۱۰ القرآن : ۲۹، ۱

:۱۰۱ القرآن : ۵، ۳۹

:۱۰۲ القرآن : ۶، ۳۸

:۱۰۳ القرآن : ۶، ۵۹

:۱۰۴ القرآن : ۱۶، ۸۹

:۱۰۵ القرآن : ۶، ۳۸

:۱۰۶ آلوسی : روح المعانی (مکتبة وهبة عابدین ۱۹۷۶ء) – ۱۳۵/۷

:۱۰۷ القرآن : انعام ، ۵۹

:۱۰۸ رازی – فخر الدین – امام – تفسیر کبیر (طبع مصر ۱۹۳۸ء) ۱۱/۱۳

:۱۰۹ خلاف : عبد الوهاب – مصادر التشریع الاسلامی (طبع کویت ۱۹۷۸ء)ص : ۳۸

۱۱۰: ایضاً نیز : الوجیز – ص : ۲۲۳– ۲۲۶

۱۱۱: القرآن : ۲، ۲۷۵

۱۱۲: الاحکام (آمدی) – ۶/۳ – ، نیز مناهج الاجتهاد – ص : ۲۵۲، ۲۵۳، اعلام الموقعین – ۳/۱

۱۱۳: توضیح – ۵۳۰/۲ – نیز المدخل للفقه الاسلامي – ص : ۲۵۱، ۲۵۲

باب : ۲ (حصۂ دوم)

فقہِ اسلامی کے ماخذ

مباحث :

ـ	استحسان ـ	تعریفات ، انواع ، حجیت
ـ	مصالحِ مرسلہ ـ	تعریفات ، حجیت
ـ	استصحاب ـ	تعریفات ، حجیت
ـ	عرف و عادات ـ	تعریفات ، اقسام
ـ	قولِ صحابی یا تعاملِ صحابہ	
ـ	شرائع قبل از اسلام	

گزشتہ بحث میں یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ أئمۂ اربعہ ، ان کے متبعین بلکہ مسلمانوں کا سوادِ اعظم چار چیزوں کو اَدِلّۂ شرعیہ کے طور پر تسلیم کرتا ہے ۔

۱: کتاب اللّٰہ ، ۲: سنتِ رسول ، ۳: اجماع ، ۴: قیاس ۔

احکامِ شرعیہ کا سب سے پہلا اور بنیادی مأخذ کتاب اللّٰہ ہے ۔ لیکن اس حقیقت کا اعتراف کئے بغیر چارہ نہیں کہ کتاب اللّٰہ نہ تمام احکام شرعیہ کے اثبات کے لئے کافی ہے ، اور نہ ہر قِسم کے جزئی اور فروعی مسائل اور معاملات کا حل اس میں موجود ہے ۔(جیسا کہ کتاب اللّٰہ کی بحث میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے) اسی وجہ سے سنت کی طرف رجوع ناگزیر ہوتا ہے ، پھر صورت حال یہ ہے کہ الکتاب اور سنت دونوں مل کر بھی پیش آمدہ نوبہ نو مسائل کے حل کے لئے کافی نہیں ہیں اس لئے ماہرینِ قانون کو قیاس کا سہارا لینا پڑتا ہے ۔

قیاس کا دائرہ الکتاب ، اور سنت دونوں سے وسیع تر ہے لیکن روزمرہ پیش آنے والے واقعات اور مسائل کا سلسلہ اتنا طویل ہے کہ قیاس اپنی تمام تر وسعت کے باوجود بعض مراحل میں اُن کے حل سے قاصر رہ جاتا ہے ۔ کیوں کہ یہ ضروری ہے کہ پیش آمدہ مسئلہ میں ایسی علت موجود ہو جو پہلے سے کسی منصوص حکم میں موجود ہے ۔ علت جامعہ کے بغیر قیاس کا عمل ممکن نہیں ہے ۔ اشتراکِ علت اس کی بنیادی شرط ہے ۔

چنانچہ ایسے واقعات و مسائل جن کا شرعی حکم قیاس کے ذریعے بھی معلوم نہ ہو سکے ، علماء نے اُن کا حل معلوم کرنے کے لئے دوسری راہیں اور ذرائع تلاش کئے ۔ ان میں سے کوئی راہ اور ذریعہ استحسان کہلایا ، کوئی استصلاح ، اور کوئی مصلحت مرسلہ ۔ ان سب ذرائع کو استدلال کے جامع لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔

استدلال کے لغوی معنیٰ ہیں ۔ طلبِ دلیل ، اور طریقِ مرشد اِلیٰ المطلوب ۔(1) اور فقہاء کی اصطلاح میں اگرچہ یہ لفظ " ذکر الوصیل سواء کان نصۃ او اجماعۃ او قیاسۃ " (دلیل کا ذکر کرنا ، برابر ہے کہ وہ نص سے ہو ، اجماع سے ہو ، یا قیاس سے ہو) کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے ۔ لیکن اس موقعہ پر جو معنیٰ متصور ہیں وہ یہ ہیں : دلیل لا یکون نصۃ ولا اجماعۃ ولا قیاسۃ (2)(ایسی دلیل جو نہ نص ہو ، نہ اجماع ہو ، اور نہ قیاس)۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ چار متفق علیہ مصادرِ شرعیہ (کتاب ، سنت ، اجماع ، قیاس) کے بعد مذکورہ بالا مصادر کا ذکر بھی کیا جائے ـ ان دلائل کو عقلی دلیل اور عقلی مآخذ و مصادر سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے ، اور یہ پہلے چار مصادرِ شریعت کی طرح متفق علیہ نہیں ہیں ـ جن کی تفصیل پیش کی جاتی ہے :

استحسان :

ایک فقیہ اور قانون داں کو بہت سے ایسے مسائل کا سامنا کرنا ہوتا ہے جہاں مصلحت و ضرورت قانون پر مقدم ہوتی ہے ۔ ایسے مواقع پر مصلحت کے تقاضوں پر عمل کرنا ہی مسئلہ کا صحیح حل ہوتا ہے ۔ قانون اور نپے تلے ضابطے بعض مواقع پر معاشرے کی گونا گوں اور پیچ در پیچ ضروریات کے حل سے قاصر رہ جاتے ہیں ۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ضرورتوں اور مصلحتوں کی بنیاد پہلے پڑتی ہے ۔ انہیں منظم شکل دینے کے لئے قاعدہ قانون بعد میں مقرر کئے جاتے ہیں ۔ زمان و مکان کے لحاظ سے ان میں تبدیلی ، موقع اور محل کے لحاظ سے تنوع ، اور نئی نئی ضرورتیں ایسی ناگزیر صورتیں ہیں کہ بسا اوقات قیاس کی وسیع حدیں بھی ان کے لئے تنگ اور ضرر رساں ہو جاتی ہیں ۔ ایسی حالت میں فقہاء ضرورت اور مصلحت کو معیار بنا کر حکم ثابت کرتے ہیں ، مزید وُجُوہِ ترجیح تلاش کرتے ہیں ، اور اس کی بنا پر نقصان دہ پہلو کو چھوڑ کر دوسرا مفید پہلو اختیار کرتے ہیں ۔ فقہاء ایسا کرنے پر اس لئے مجبور ہیں کہ الٰہی حکمت کے ساتھ ہم آہنگی ہو ۔ لوگوں کی فلاح و بہبود میں اضافہ اور تکلیف کا ازالہ ہو سکے ۔ استحسان اسی ضرورت اور مصلحت کا پیدا کردہ ایک اصول ، یا ماخذ ہے ۔

استحسان ۔ توہم ، ہوائے نفس ، اور آزاد رائے کا نام نہیں ۔ جیسے بعض فقہاء نے سمجھا ۔ بلکہ مُسَلَّمَہ اصول کے دائرے میں رہتے ہوئے پیش آمدہ مسائل کا وقتی مصالح کے مطابق حل کرنے کا نام " استحسان " ہے ۔

اُئمۂ اربعہ میں سے تین امام ۔ امام ابو حنیفہ ، امام مالک ، اور امام احمد بن حنبل استحسان کے قائل ہیں ، اور اسے اثباتِ حکم کے لئے حجتِ شرعیہ سمجھتے ہیں ، امام شافعی اس کے قائل نہیں ہیں ۔

مفہوم و معنی :

استحسان کے لغوی معنیٰ ہیں " کسی چیز کو اچھا سمجھنا "(۳) فقہاء نے استحسان کا وسیع اور جامع مفہوم متعین کرنے کی کوشش کی ہے ، اور اس کے لئے

اس کی مختلف تعریفات کی ھیں ۔ مثلاً ایک تعریف یہ کی گئی :

الاستحسان هو العدول عن موجب قیاس اِلیٰ قیاس اقویٰ منه [۴] (قیاس ظاھر کو چھوڑ کر اس سے قوی تر قیاس پر عمل کرنے کا نام استحسان ھے)۔

علامہ نسفی ، ابن ھمام ، اور ابوبکر جصاص نے بھی الفاظ کے معمولی تغیر و تبدل کے ساتھ یہی تعریف کی ھے ۔ لیکن یہ تعریف غیر جامع ھے کیوں کہ یہ استحسان کی صرف ایک نوع یعنی استحسان قیاسی تک محدود ھے ۔ قیاس کے علاوہ دیگر دلائل جیسے نص ، اجماع ، ضرورت و مصلحت وغیرہ کے ذریعے ثابت ھونے والے استحسان کو شامل نہیں ۔

حنفی علمائے اصول میں سے صدر الشریعۃ نے استحسان کی جو تعریف کی ھے وہ نسبتۃً زیادہ جامع ھے ۔ انھوں نے ان الفاظ میں تعریف کی :" ھو دلیل یقابل القیاس الجلی "[۵] (یعنی استحسان ایسی دلیل کا نام ھے جو قیاس جلی کے مقابل و معارض ھو)۔

استحسان میں قیاس سے ، یعنی زیر بحث مسئلہ کے نظائر میں عام طور پر جو حکم ھے ، اس سے عدول کیا جاتا ھے ، معدول الیہ (جس کی طرف عدول کیا جاتا ھے) کوئی دلیل ھوتی ھے ۔ یہ دلیل کتاب ، سنت ، اجماع ، قیاس خفی ، ضرورت ، اور عادت میں سے کوئی بھی چیز ھو سکتی ھے ۔ اسی معدول الیہ دلیل کے لحاظ سے استحسان کی چھ اقسام بیان کی جاتی ھیں :

۱: استحسان الکتاب ، ۲: استحسان السنۃ ، ۳: استحسان الاجماع ، ۴: استحسان القیاس ، ۵: استحسان الضرورۃ ، ۶: استحسان العادۃ [۶] (تعریفات حواشی میں دیکھی جا سکتی ھیں)۔

امام کرخی (م: ۳۴۰ھ) نے استحسان کی تعریف ان الفاظ میں کی ھے :

" استحسان سے مراد یہ ھے کہ انسان کسی مسئلہ میں اس فیصلے سے ھٹ کر فیصلہ دے جو اس کے مشابہ مسائل میں پہلے دیا گیا ھو ، اس کا یہ فیصلہ کسی ایسے سبب کی بنا پر ھو جو سابقہ فیصلے سے قوی تر بھی ھو ، اور اس سے انحراف کا متقاضی بھی "۔[۷]

امام کرخی کی یہ تعریف استاد عبدالوهاب خلاف کی رائے کے مطابق حنفی تعریفات میں سب سے زیادہ جامع هے ـ

استاد ابوزهرہ کہتے هیں کہ :" فقہائے حنفیہ کے نزدیک استحسان کی جو حقیقت ، اور بنیاد و اساس هے یہ تعریف اس کو سب سے زیادہ واضح کرنے والی هے "ـ(۸)

امام سرخسی (م: ۴۹۰ھ) نے استحسان کا وسیع تر اصطلاحی اور اصولی مفہوم بیان کرنے کی کوشش کی هے ـ کہتے هیں :

" فقہاء کی اصطلاح میں استحسان کی دو انواع هیں ـ ایک تو ان امور کے تعین میں اجتہاد اور غالب رائے پر عمل کرنا ، جو شریعت نے هماری رائے کے سپرد کر دیئے هیں ـ جیسے نفقۂ زوجہ اور متعہ کی مقدار ـ کسی فقیہ کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ استحسان کی اس نوع کا مخالف هےـ استحسان کی دوسری قسم وہ دلیل هے جو قیاس ظاهر کے معارض هو ـ جس کی طرف اس دلیل میں غور و فکر سے پہلے خیال منتقل هوتا هو ـ لیکن اس پیش آمدہ واقعہ اور اس کے نظائر میں غور و فکر کے بعد یہ بات واضح هو جائے کہ جو دلیل اس کے معارض هے وہ قوت و اثر میں اس سے زیادہ هے لہذا اس پر عمل کرنا نہ صرف بہتر بلکہ ضروری هے "(۹)

استحسان کی مالکی تعریفات :

حنفی فقہاء کی طرح مالکی فقہاء بھی کسی نہ کسی شکل میں استحسان کے قائل هیں لیکن حنفی فقہاء کی طرف ان کی بیان کردہ تعریفات میں بھی تنوع اور اختلاف موجود هے ـ

بعض مالکی فقہاء نے استحسان کی یہ تعریف امام مالک کی طرف منسوب کی :

" استحسان ـ قیاس کلی کے مقابلے میں مصلحت جزئیہ کی تقدیم و اعتبار سے مفہوم و عبارت هے "ـ(۱۰)

یہ تعریف اگرچہ مالکی مسلک و موقف کی نمائندگی کرتی هے مگر اس میں استحسان کو اس وسعت اور جامعیت سے محروم کر دیا هے جس کا وہ حامل هے ـ

امام باجی (م: ۴۷۴ھ) نے استحسان کی یہ مختصر تعریف کی ہے :

" استحان ۔ دو دلیلوں میں سے قوی تر دلیل پر عمل کا نام ہے "(۱۱)

یہ تعریف اگرچہ بہت مختصر ہے مگر اس کے باوجود جامع ہے ، اور استحسان کی تمام انواع و اقسام کو محیط ہے ۔ اس تعریف کو ابن العربی کی طرف بھی منسوب کیا گیا ہے ۔(۱۲)

حنبلی تعریفات :

حنبلی مسلک میں استحسان کی تعریف کے سلسلے میں بہت کم تعبیرات ملتی ہیں ، اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اصولِ فقہ کے موضوع پر حنبلی فقہاء نے بہت کم کتابیں لکھی ہیں ۔ دوسرے یہ کہ امام احمد بن حنبل اصولِ استنباط کے سلسلے میں اکثر حنفی ، مالکی ، یا شافعی مسلک میں سے کسی ایک کی موافقت اختیار کر لیتے ہیں ۔ اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مالکی فقہاء نے اور بطور خاص حنفی فقہاء نے استحسان کو جس حد تک استعمال کیا ہے ، امام احمد بن حنبل اور ان کے بعد دیگر حنبلی فقہاء نے اس حد تک اس سے کام نہیں لیا (جیسا کہ ان کے اصولِ اجتہاد میں اس کی وضاحت آ رہی ہے)۔

حنبلی فقیہ ابن قدامہ (م: ۶۲۰ھ) نے استحسان کی یہ تعریف کی ہے :

" کتاب و سنت سے ماخوذ کسی خاص دلیل کی بنا پر کسی خاص مسئلۃ میں اس کے مشابہ مسائل کے حکم سے انحراف کرنا "(۱۳)

بعض حنبلی فقہاء نے بایں طور تعریف کی :

" کسی دلیلِ نصی جیسے خبرِ واحد یا قولِ صحابی وغیرہ کی بنا پر قیاسِ جلی کو چھوڑ دینے کا نام استحسان ہے "۔(۱۴)

امام شافعی کا تصورِ استحسان :

امام شافعی نے بظاہر استحسان کا انکار کیا ہے (جیسا کہ اس باب کی ابتداء میں اجمالاً اس کا ذکر کیا گیا)۔ اور ان کے اس انکار کے سبب اکثر شافعی فقہاء نے فنی اور اصولی اصطلاح کے طور پر استحسان کی کوئی واضح اور متعین تعریف پیش کرنے سے گریز کیا ہے ۔ لیکن عملاً صورت حال یہ ہے کہ امام شافعی نے اپنے

اصول استنباط میں استحسان کا نام لئے بغیر اسے پوری طرح استعمال کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض شافعی علماء نے دوسرے مسالک کی پیش کردہ تعریفات میں سے جن تعریفات کو اپنے مسلک کے قریب پایا، انہیں اختیار کر لیا۔ ان علماء میں ابو الحسن ماوردی، امام غزالی، جلال الدین محلی، اور زکریا انصاری قابل ذکر ہیں۔

اب رہا یہ سوال کہ امام شافعی نے اصولی طور پر استحسان کو کس بنا پر رد کیا، اور اسے اپنے اصول اجتہاد و استنباط میں شامل نہیں کیا؟ اس کا جواب، شافعی علماء نے استحسان کی جو تعریفات کی ہیں، انہیں نقل کرنے کے بعد پیش کروں گا۔

علامہ ماوردی (م: ۴۵۰ھ) کہتے ہیں:

حنفی علماء نے استحسان کو قوی تر قیاس پر عمل سے عبارت ٹھہرایا، اس مفہوم میں ہم ان کی موافقت کرتے ہیں کیوں کہ قوی تر قیاس پر عمل کرنا یقیناً زیادہ بہتر ہے "(۱۵)

علامہ ماوردی نے یہاں تک لکھا ہے کہ:

" وہ استحسان جو عقل اور اصولی دلائل سے ثابت ہو وہ بالاتفاق حجت ہے۔ اور واجب العمل ہے "(۱۶)

غزالی نے کرخی کی پیش کردہ تعریف استحسان کو صحیح اور منضبط قرار دیتے ہوئے اسے اپنا لیا ہے، اور ان کی بیان کردہ تین اقسام استحسان کو شافعی مسلک میں حجت اور واجب العمل ٹھہرایا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں:

" کرخی نے استحسان کا صحیح مفہوم بیان کیا ہے اور اسے چار اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ پہلی قسم قیاس کے مقابلے میں حدیث کی تقدیم و ترجیح اور یہ ہمارے نزدیک بھی واجب العمل ہے، دوسری قیاس کے مقابلے میں قول صحابی کی ترجیح۔ یہ بھی ہمارے نزدیک واجب العمل ہے۔ تیسری۔ قیاس کے مقابلے میں عرف و عادت پر عمل کرنا، یہ محض تحکم ہے۔ کیوں کہ لوگوں کی عادات میں فساد کا داخل ہونا غالب و معروف ہے۔ اور چوتھی قسم۔ قیاس جلی کے مقابلے میں معنی خفی پر عمل کرنا

جب کہ وہ خاص ہو ، اور حصول مقصود میں مفید تر ، تو یہ قسم اور صورت بھی (پہلی اور دوسری کی طرح) ہمارے نزدیک واجب الاتباع ہے "(١٧)

اس طرح امام غزالی نے کرخی کی بیان کردہ چار اقسام میں سے تین کو شافعی مسلک میں نہ صرف معروف و مقبول بلکہ واجب العمل قرار دیا ہے ۔ صرف استحسان عرف و عادت کو رد کیا ہے لیکن بعض دوسرے شافعی فقہاء نے استحسان عرف کو بھی حجت سمجھا ہے ۔ چنانچہ محلی اور انصاری کا قول ہے ۔

" الاستحسان بالعرف والعادة هو ايضاً قطعی الحجة ان ثبتت حقيقة هذه العادة "(١٨) (یعنی استحسان عرف و عادت بھی حجت شرعیہ ہے بشرطیکہ اس عرف و عادت کی حقیقت صحیح طور پر واضح ہو جائے)۔

مختلف فقہاء اور اصولیین نے استحسان کی جو تعریفات کیں ، ان کی روشنی میں استحسان کی اصل حقیقت و ماہیت اور نوعیت کے بارے میں چند اہم اور بنیادی نتائج سامنے آتے ہیں :

١: علمائے فقہ و اصول نے استحسان کی جو تعریفات کی ہیں اگرچہ ان میں اختلاف ہے لیکن تعبیر و بیان کے تمام تر اختلاف کے باوجود اس کے جوہری مفہوم پر مکمل اتفاق ہے ۔ جس کے بنیادی نکات حسب ذیل ہیں :

الف : اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ استحسان کسی مسئلہ میں ایک مقررہ حکم سے ہٹ کر (عدول) دوسرا حکم اختیار کرنے کو کہتے ہیں ، یا ایک متعین حکم پر دوسرے حکم کو ترجیح (ایثار) دینے کا نام ہے ۔ یا ایک حکم کو نظر انداز (طرح) کرنے ، یا اس کے حکم سے جزوی طور پر استثناء کو ، یا عام حکم میں تخصیص کرنے کو استحسان کہا جاتا ہے ۔

ب : یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ استحسان کسی خاص واقعہ یا مسئلہ میں ہو گا جب کہ عام قیاسی یا کلی حکم کو نافذ کرنا مبالغہ کا شکار ہو کر مصالح کے فوت ہو جانے یا مفاسد کے پیش آ جانے پر منتج ہوتا ہو اور یہ حکم استثنائی صرف اس خاص واقعہ یا مسئلہ تک محدود رہے گا ۔

ج: اس بات پر بھی اتفاق ھے کہ اس انحراف ، عدول ، ترجیح ، استثناء یا تخیصیص کے لئے کسی شرعی دلیل کی ضرورت ھے ، جس کو وجہِ استحسان یا سندِ استحسان کہا جاتا ھے ۔ یہ دلیلِ نص بھی ھو سکتی ھے ، دلیلِ عقلی بھی ممکن ھے ، عرف اور مصلحت بھی سند بن سکتے ھیں اور ضرورت و حاجت کی بنا پر بھی استثناء اور عدول ممکن ھے ۔

د : یہ امر بھی سب کے نزدیک مسلم ھے کہ انحراف و عدول کبھی ایسے حکم سے ھوتا ھے جو نص کے عمومی اور متبادر مفہوم سے ظاھر ھوتا ھے ، اور کبھی ایسے حکم سے جس کو قیاس ظاھر بتلاتا ھے ، اور بعض اوقات ایسے حکم کو چھوڑا جاتا ھے جو کسی شرعی کلیہ پر مبنی ھوتا ھے ۔

ھ: استحسان کے عام فقہی اور اصول تصور پر بھی تمام فقہاء اور علمائے اصول کا مکمل اتفاق ھے ۔ کیوں کہ حزم و احتیاط ، زھد و ورع ، اور دینی و عمرانی مصالح کی تحقیق پر مبنی احکام (خطر و اباحت) سب کے نزدیک واجب التعمیل ھیں ۔

۲۔ مختلف مکاتب فکر کے علماء اور اصولیین کے درمیان استحسان کی ماھیت اور تعریف و نوعیت کے بارے میں جو اختلاف ھے اس پر اگر گہری نگاہ ڈالی جائے تو یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ھے کہ اس کی حیثیت ضمنی اور فروعی اختلاف کی ھے ۔ اور وہ زیادہ تر تعبیرات کا اختلاف ھے اس کا تجزیہ بایں طور کیا جا سکتا ھے ۔

الف : استحسان کی نوعیت کے بارے میں یہ اختلاف ھے کہ آیا استحسان قیاسی کی حقیقت تخیصیص علت ھے یا انعدام علت ۔؟ اور اسی طرح باقی انواع استحسان کی نوعیت ۔ استحسان و ترخیص ھے یا تعارض و ترجیح ۔؟ لیکن یہ اختلاف درحقیقت موضوع سے زیادہ تعبیر کا اختلاف ھے ۔ کیوں کہ ھر دو موقف رکھنے والے فقہاء کے درمیان نتیجہ کے لحاظ سے استحسان کی نوعیت و حیثیت اور حکم یکساں نظر آتا ھے ۔

ب : استحسان کی مصدری حیثیت کے بارے میں بھی جزوی تعبیری اختلاف موجود ھے ۔ بعض فقہاء اِسے استنباطِ احکام کا ایک مستقل مصدر یا دلیل سمجھتے ھیں ۔ اور بعض

ان دلائل کے تابع اور ان میں داخل قرار دیتے ہیں جو اس کی سند یا وجہ ترجیح بنتے ہیں ۔ اور اسے ایک الگ مصدر شریعت ، یا جداگانہ وسیلہ اجتہاد نہیں مانتے لیکن نتیجہ کے اعتبار سے یہ اختلاف بھی کوئی اساسی اور جوہری فرق نہیں رکھتا ، کیوں کہ استحسان کو خواہ بطور دلیل مستقل کے استعمال کیا جائے یا سند کے تابع رکھا جائے ۔ بہر صورت استنباط اور ترجیح احکام میں اس کا کردار یکساں رہے گا ۔

ج : سند استحسان ، یا وجہ استحسان کے بارے میں بھی جزوی اختلافات پائے جاتے ہیں کہ بعض فقہاء نص اور اجماع کے بعد ضرورت ، اور رفع حرج کو سند استحسان کے طور پر ذکر کرتے ہیں ، اور بعض عرف اور مصلحت کو ۔ لیکن وقت نظر سے کام لیا جائے تو یہ اختلاف بھی محض تعبیر کا اختلاف ہے ۔ کیوں کہ ضرورت میں عرف اور مصلحت دونوں داخل ہیں ۔ عرف اور عادت کا اعتبار رفعِ حرج ہی کے لئے کیا جاتا ہے ۔

استحسان کی قسمیں :

استحسان کبھی اصلِ کلی سے کسی جزئی مسئلہ میں استثناً ہوتا ہے ۔ یا کسی قوی قیاس کو جلی قیاس پر ترجیح دینا ہوتا ہے ۔ جیسا کہ اس کی تفصیل بیان کی جا چکی ، استحسان کی یہ تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ ایک حکم کو چھوڑ کر دوسرے حکم کو اختیار کیا گیا ہے ۔

استحسان کی دوسری تقسیم اس کی سند یعنی دلیل کے لحاظ سے ہے ، سند کے حوالہ سے استحسان کی حسب ذیل اقسام ہیں ۔

۱: استحسان بالنص ۔

یعنی وہ استحسان جس کی سند نص ہو ۔ اس کی وضاحت کچھ اس طرح ہے کہ کسی خاص مسئلہ میں شارع کی طرف سے کوئی ایسا نص وارد ہو جو اسے حکم کا مقتضی ہو جو اس مسئلہ کی دوسری نظیروں کے حکم کے خلاف ہو ، اور ان نظیروں کا حکم عام قواعد کے مطابق ہو ۔ یہ نص اس جزئی مسئلہ کو اس عام حکم سے مستثنی کرتا ہے جو اصل کلی کے اقتضاء کے مطابق اس جیسے دوسرے مسائل کے لئے ثابت ہے چنانچہ عام قاعدے اور اصل کلی کے مطابق معدوم چیز کی بیع باطل ہے ۔ لیکن بیع سلم اس سے مستثنی ہے ۔

اس بیع کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو کوئی ایسی چیز فروخت کرے جو بیع کے معاہدے کے وقت اس کے پاس موجود نہ ہو ۔ اس کی قیمت وہ اسی وقت ادا کر دے ، اور ایک مقررہ مدت کے بعد اس چیز کے دینے کا وعدہ کرے ۔ یہ بیع ایک خاص نص کی بنا پر جائز ہے ۔(نص یہ ہے) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے : " جو تم میں سے بیع سلم کا معاہدہ کرے اس کو چاہئے کہ وہ یہ معاہدہ اس چیز کے بارے میں کرے جس کا پیمانہ (ناپ) معلوم ہو ، وزن اور مدت بھی معلوم ہو "۔

۲: استحسان بالاجماع :

کسی چیز کے بنوانے کا معاہدہ کرنا ۔ اصطلاح میں اس کو " استصناع " کہتے ہیں ۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے سے کوئی چیز بنانے کی فرمائش کرے مثلاً کوئی مشین ، کشتی ، جہاز ، فرنیچر وغیرہ وغیرہ تو یہ معاملہ جائز نہیں ہونا چاہئے کیوں کہ جس چیز کا بنوانا مطلوب ہے وہ موجود ہی نہیں ہے ، اور معدوم چیز کی بیع و شراء جائز نہیں ہے لیکن استحسان کی بنار پر جائز ہے ۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح کے معاملات (کے جواز و انعقاد) پر ابتداء سے لوگوں کا عمل چلا آ رہا ہے ، صحابہ ، تابعین ، اور فقہاء میں سے کسی نے اس کا انکار نہیں کیا ۔ اور اس پر اجماع منعقد ہو گیا ۔

استصناع کے معاملے ، اور معاہدے کا جواز نہ صرف اجماع اور تعامل سلف کی بنا پر جائز قرار دیا گیا بلکہ ضرورت ، رفع حرج ، مصلحت ، اور عرف و عادت ، ان تمام کی بنیاد پر اسے جائز کہا گیا ۔ کیوں کہ افراد کے علاوہ حکومتوں کے درمیان بہت سی ایسی اشیاء کے معاملے ہوتے ہیں جو پہلے سے موجود نہیں ہوتیں ۔ بطور خاص آج کے سائنسی اور مشینی دور میں کمپنیوں اور حکومتوں کے درمیان جتنے بڑے بڑے معاملے اور سودے ہوتے ہیں وہ سب معدوم اشیاء ہی کے ہوتے ہیں ۔ کروڑوں روپے کی اشیاء کے آرڈر دے دیئے جاتے ہیں اور جزوی طور پر ان کی قیمت بھی پیشگی ادا کر دی جاتی ہے ، اور مہینوں کے بعد وہ اشیاء خریدار کے سپرد کی جاتی ہیں ۔

اگر قیاس کے اندر محدود رہا جائے تو برتن کے ناپاک ہونے کی صورت میں اس کے پاکھونے کی کوئی صورت نہ ہونی چاھئے ـ کیوں کہ انھیں نچوڑا نہیں جا سکتا ، اور قیاسی ضابطے کے مطابق نجاست نکالنے کے لئے نچوڑنا ضروری ھے ـ اور یہاں نچوڑنا ممکن نہیں ھے ـ لیکن لوگوں کی ضرورت اور حرج کو ھٹانے کی خاطر قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا ، اور استحسان پر عمل کر کے دھونے کے بعد ان کی پاکی کا حکم لگایا جائے گا ـ

۳: استحسان جس کی سند عرف ھو :

جیسے منقولہ اشیاء کے وقف کرنے کا جواز ، اس کا دستور (طرف) اور رواج چلا آ رہا ھے ـ جیسے کتابیں ، برتن اور اسی قسم کی دوسری اشیاء ـ[۱۹] یہ ایک عام اصول سے استثناء ھے ـ اصول یہ ھے کہ وقف دائمی ھونا چاھئے ـ اس لئے وقف صرف غیر منقولہ اشیاء میں جائز ھے ـ لیکن عرف اور رواج کی بنا پر منقولہ اشیاء کا وقف بھی جائز ھے ـ

۴: استحسان بالضرورۃ :

یعنی کسی ضرورت کی بنا پر قیاس کو ترک کرکے استحسان کو اپنانا ـ اس کی مثال یہ ھے کہ پیشاب کے باریک قطرے اگر کپڑوں پر گر جائیں تو استحسان کی رو سے انھیں ناپاک قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ وہ معاف ھوں گے ـ

یا جیسے کنویں میں اگر نجاست گر جائے تو ایک معین مقدار پانی نکالنے سے کنویں کی پاکی کا حکم لگایا جائے گا ـ یہ استحسان کی بنا پر ھے کیوں کہ ایسا کرنا لوگوں کی شدید ضرورت کی بنا پر ھے ـ ورنہ لوگ مصیبت اور تنگی میں مبتلا ھو جائیں گے ـ

۵: استحسان بالمصلحۃ :

عام لوگوں کی مصلحت اور فائدے ، اور ان کے مفادات کے تحفظ کی خاطر استحسان کیا جائے ـ مثلاً : دھوبی کو کپڑے دھلنے کے لئے دیئے ، یا درزی کو سلنے کے لئے ، یا رنگ ریز کو رنگنے کے لئے ـ یا کسی کاری گر کو کوئی مشین ٹھیک کرنے کے لئے دی ـ یہ لوگ اگر جان بوجھ کر اگر اس سامان کو ضائع کریں گے ، یا ان کی غفلت سے یہ سامان ضائع ھو گا تو ان پر اس کا تاوان لازم ھو گا ـ

لیکن اگر کسی قدرتی آفت کی وجہ سے یہ سامان ضائع ہو گیا تو تاوان لازم نہ ہو گا ۔ کیوں کہ وہ امین ہے ۔

اس صورت حال میں اکثر فقہاء کا یہ فیصلہ ہے کہ ہر صورت میں سامان کا تاوان واجب ہو گا ۔ کیوں کہ اسی میں لوگوں کی مصلحت اور ان کے مفاد کا تحفظ ہے ۔ اگر ایسا نہ کیا جائے تو بہت سے لوگ سامان ہضم کر کے یہ کہدیں گے کہ تلف ہو گیا ۔ اور اس طرح لوگوں کے مفادات غیر محفوظ ہو جائیں گے اور اس طرح کے معاملات میں خیانت عام ہو جائے گی ۔ استحسان کی یہ صورت استحسان بالمصلحۃ کہلائے گی ۔

٦: استحسان بالقیاس الخفی :

اس کی تفصیل و وضاحت بحث کی ابتداء میں گزر چکی ہے ۔ مثال یہ ہے کہ : شکاری پرندوں کا جھوٹا ناپاک ہونا چاہئے شکاری درندوں کے جھوٹے پر قیاس کرتے ہوئے ۔ لیکن فقہاء نے اس قیاس جلی کو چھوڑتے ہوئے شکاری پرندوں کے جھوٹے کو آدمی کے جھوٹے پر قیاس کیا کیوں کہ وہ چونچ سے پانی پیتے ہیں ، اور پانی میں ان کا لعاب دہن نہیں شامل ہوتا ۔ یہی قیاس خفی ہے اور یہ حکم استحسان کی بنا پر ہے ۔[٢٠] (بعض فقہاء نے اس کو استحسان بالضرورۃ کے تحت شامل کیا ہے)۔

استحسان کی حجیت :

جمہور فقہاء نے استحسان کو اپنایا ہے ، اور ماخذ احکام میں سے اسے ایک ماخذ تسلیم کیا ہے ، بعض فقہاء نے اس کا انکار بھی کیا ہے ۔ امام شافعی کے بارے میں بھی یہ بات نقل کی گئی ہے کہ انہوں نے استحسان کا انکار کیا ہے ، اور اسے ہوائے نفس سے رائے دینا قرار دیا ہے ، نیز امام شافعی کی طرف یہ بات بھی منسوب ہے کہ انہوں نے استحسان کو شریعت میں نیا قانون بنانے کے مترادف کیا ہے ۔

امام شافعی اور بعض دوسرے فقہاء کے استحسان کے بارے میں اس طرح کی رائے قائم کرنے کی اصل وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ شرائط اور حدود و قیود ان کے علم میں نہیں آئیں جو صحت استحسان کے لئے لازمی اور ضروری ہیں ۔ اور جن

شافعی علماء نے استحسان کو ان تمام قیود و شرائط کے ساتھ سمجھا جو فقہاء نے عائد کی ہیں وہ اس کے قائل ہوئے - ان میں غزالی ، زکریا انصاری ، اور جلال الدین محلی نمایاں ہیں -

جو استحسان بلا دلیل ہو ، اور خواہش نفس پر مبنی ہو اس کا کوئی قائل نہیں - ایسا استحسان قطعی طور پر مصدرِ شریعت نہیں ہے - جو علماء استحسان کے قائل ہیں اُن کے نزدیک یہ کچھ بھی نہیں ہے بجز اس کے کہ یہ ایک دلیل کو دوسری دلیل پر ترجیح دینا ہے -(۲۱)

مصالح مُرسلہ :

مصلحت ۔ حصول منفعت اور دفع مضرت یعنی کسی نفع کو حاصل کرنے ، اور کسی خرابی یا نقصان کو دور کرنے کا نام ہے ۔(۲۲)

اس کے دو پہلو ہیں ۔ ایک مثبت ، اور ایک منفی ۔ کسی نفع اور خیر کو حاصل کرنا یہ مثبت پہلو ہے ، اور کسی نقصان اور خرابی کو دور کرنا یہ منفی پہلو ہے ۔ کبھی مصلحت کا اطلاق صرف مثبت پہلو پر ہوتا ہے اور اس کے ساتھ دفع مضرت بھی شامل ہو جاتا ہے ۔ جیسے فقہاء کا قول ہے کہ دفع مضرت حصول منفعت پر مقدم ہے ۔

مصالح میں بعض وہ ہیں جن کو شارع نے معتبر سمجھا ہے ، اور بعض وہ ہیں جن کو لغو قرار دیا ہے ۔ اور کچھ ایسی ہیں جن کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے ، پہلی قسم کو مصالح معتبرۃ ، دوسری قسم کو مصالح ملغاۃ (باطل مصلحتیں) ، اور تیسری قسم کو مصالح مرسلۃ کہتے ہیں ۔

مصالح معتبر :

یہ وہ ہیں جن کا شارع نے اعتبار کیا ہے ، اعتبار سے مراد یہ ہے کہ شارع نے ایسے احکام دیئے ہیں جن کے ذریعے ان تک رسائی ہو سکتی ہے ۔ جیسے دین کی حفاظت ، جان کی حفاظت ، آبرو کی حفاظت ، عقل کی حفاظت ، اور مال کی حفاظت ۔ چنانچہ شارع نے دین کی حفاظت کے لئے جہاد کا حکم دیا ، جان کی حفاظت کے لئے قصاص کا حکم دیا ، عقل کی حفاظت کے لئے ہر نشہ آور چیز کے استعمال پر سزا متعین کی ۔ آبرو کی حفاظت کے لئے حد قذف شروع کی ، اور مال کی حفاظت کے لئے چوری ، قتل ، اور جلاوطنی جیسی سخت سزائیں مقرر کیں ۔

انہی مصالح معتبرۃ کی بنیاد پر ، اور عدم ، اور وجود میں اپنی علتوں کے ساتھ مربوط ہونے کی بنا پر ان کو قیاس کا ماخذ سمجھا گیا ۔ ایسا واقعۃ جس کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی منصوص حکم موجود نہ ہو ، اور وہ علت میں کسی دوسرے واقعۃ کے مساوی ہو جس کے بارے میں شارع کا کوئی منصوص حکم موجود ہو ، تو اس پر بھی اسی منصوص علیہ واقعۃ کے حکم کا اطلاق ہو گا ۔

مصالح ملغاۃ (باطل مصلحتیں)

مصالح معتبرہ کے مقابلے میں بعض ایسی مصلحتیں بھی ھیں جو باطل ، یا کسی وھم وخیال پر مبنی ھیں ، اور سرے سے ان کی کوئی حقیقت نہیں ـ یا ان کی حیثیت مصالح مرجوحہ کی ھے ـ یعنی دوسری مصالح ان کے مقابلے میں قابل ترجیح ھیں ـ ھر وہ مصالح ھیں جن کو شارع نے قابل اعتناء نہیں سمجھا اور ان پر کسی حکم کی بنا نہیں رکھی ـ

اس کی مثال : کوئی شخص یہ کہے کہ مصلحت کا تقاضا یہ ھے کہ عورت کو وراثت میں سے مرد کے برابر یا اس سے دو گنا حصہ ملنا چاھئے کیوں کہ عورت مرد کے مقابلے میں کمزور ھے ، اور مالی مدد کی زیادہ مستحق ھے ـ تو اس مصلحت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ کتاب اللہ نے اسے لغو قرار دیا ھے ، اور عورت کا حصہ مرد کے مقابلے میں آدھا مقرر کر دیا ھے ـ (اس قسم کی اور بھی بہت سی مثالیں موجود ھیں)ـ

مصالح مرسلۃ :

مصالح معتبرہ ، اور مصالح ملغاۃ کے پہلو بہ پہلو کچھ ایسی مصالح بھی ھیں جن کو شارع نے نہ لغو قرار دیا ھے ، اور نہ ان کے معتبر ھونے کے بارے میں کوئی وضاحت کی ـ علمائے اصول ان کو مصالح مرسلۃ کہتے ھیں ـ یہ مصالح ایسے واقعات سے متعلق ھوتی ھیں جن کے بارے میں شارع نے سکوت اختیار کیا ھے ، اور ایسی کوئی نظیر نہیں ھے جس کا حکم منصوص ھو تاکہ اس پر قیاس کیا جا سکے ـ اور اس میں کوئی ایسا وصف ھوتا ھے جو کسی معین حکم کے استنباط کے لئے مناسب ھوتا ھے جو حصول نفع اور ازالہ نقصان کا سبب ھوتا ھے ـ جیسے وہ مصلحت جو تدوین قرآن کا سبب بنی ، یا وہ مصلحت جس کی بنا پر کاریگروں کو گاھکوں کا مال ضائع کرنے کی صورت میں ضامن قرار دیا گیا ـ یا وہ مصلحت جس کے باعث امیر المومنین حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کے قتل پر پوری جماعت کے قتل کا حکم دیا ـ(۲۳)

مصالح مرسلہ کی حجیت :

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عبادات میں مصلحت مرسلہ پر عمل نہیں ہوتا ۔ کیوں کہ عبادات سے متعلق امور توقیفی ہیں ، ان میں رائے اور اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ، ان میں اضافہ دین میں اضافے کے مترادف ہے ۔

مصالح مرسلہ کو حجت ، اور مصادر احکام میں سے ایک ماخذ مصدر ماننے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے ۔ فقہاء کا ایک گروہ مصالح مرسلہ کو نہیں مانتے ۔ یہ بات حنفی اور شافعی اجتہاد کی طرف منسوب ہے ۔

فقہاء کا دوسرا گروہ مصالح مرسلہ پر عمل کا قائل ہے ۔ امام مالک بن انس اور امام احمد بن حنبل اسی نقطۂ نظر کے حامل ہیں ۔ ان دو فریقوں کے درمیان ایک تیسرا فریق بھی ہے جو نہ کلیۃً انکار کرتا ہے ، اور نہ علی الاطلاق تسلیم کرتا ہے ، ان کا کہنا ہے کہ مصلحت مرسلہ بعض شرائط کے ساتھ درست ہے ۔ وہ اسے ضرورت کی قبیل سے سمجھتے ہیں ۔ امام غزالی کی بھی یہی رائے ہے ۔ ان کے نزدیک مصلحت مرسلہ پر عمل کرنے کی تین شرطیں ہیں : اول یہ کہ : ضروری ہو ۔ دوسرے یہ کہ : قطعی ہو ۔ تیسرے یہ کہ : کلی ہو ۔ اس کی مثال انہوں نے یہ دی کہ : اگر کافروں اور مسلمانوں کی جنگ ہو ، کافر اپنی اگلی صفوں میں چند مسلمانوں کو لا کر کھڑا کر دیں ۔ اس نظریے سے کہ مسلمان مجاہدین ۔ ان مسلمانوں کی وجہ سے قتل روک دیں ۔ اور یہ ہمارے (کافروں کے) اور مسلمان مجاہدین کے درمیان ڈھال بن جائیں ، تو اس صورت میں مصلحت یہ ہے کہ ان چند مسلمانوں کی پروا نہ کی جائے ۔ حملہ کر کے ان کو ختم کر دیا جائے تاکہ اس کے بعد اصل دشمنوں کو نشانہ بنایا جا سکے ۔ اس مثال میں تینوں شرطیں پائی جاتی ہیں ۔ یعنی یہ ضروری ہے ۔ اگر نہ کیا گیا تو کافر محفوظ رہیں گے بلکہ وہ پلٹ کر مسلمانوں پر حملہ کریں گے ، اور اس طرح مسلمانوں کو شکست ہو جائے گی (اس لئے ضروری ہے کہ کافروں کی طرف سے لڑنے والے مسلمانوں کو قتل کیا جائے)۔ یہ قطعی اور یقینی بھی ہے ۔ بایں طور کہ ان چند مسلمانوں کو ختم کرنے سے مسلمان

مجاهدین محفوظ هو جائیں گے ، یه کلی اور عمومی بهی هے ۔ کیوں که اس میں حاصل هونے والے نفع کا تعلق کسی ایک فرد سے نهیں بلکه پوری جماعت سے ، یا ایک قوم ، اور ایک ملک سے هے ۔(۲۴)

حجیتِ مصالحِ مُرسَلَةُ کے منکرین :

جیسا که ذکر کیا گیا که فقهاء میں دو گروه هیں ۔ ایک مصالح مرسله کا منکر هے ، اور ایک اس کا قائل ۔ منکرین کے دلائل حسب ذیل هیں :

الف: شارع علیم یعنی الله تعالی نے اپنے بندوں کو ایسے احکام دیئے جو ان کی مصلحتوں کو پورا کرتے هیں ، ان کی کسی مصلحت سے چشم پوشی نهیں کی گئی ، اور نه هی کسی مصلحت کو بغیر تشریع کے چهوڑا ۔ ایسی صورت میں مصلحت مرسله کا قائل هونا اس بات کے مترادف هے که الله نے بندوں کی بعض مصلحتوں کو چهوڑ دیا هے ۔ اور ان کے لئے کوئی ایسا حکم نهیں اتارا جس سے ان کی یه مصلحتیں پوری هوتی هوں ۔ جب که یه بات الله تعالی کے اس فرمان کے خلاف هے : ایحسب الانسان ان تبرک سدی ۔(۲۵) (کیا انسان یه سمجهتا هے که اسے یوں هی بے کار اور مهمل چهوڑ دیا جائے گا)۔ اور مافرطنا فی الکتاب من شئی(۲۶) (هم نے کتاب اللّٰه میں کوئی چیز ادهوری نهیں چهوڑی)

ب : مصالح مرسله ۔ مصالح معتبره اور مصالح ملغاة کے درمیان دائره هیں ۔ اس لئے ان کا مصالح معتبره کے ساته الحاق ، مصالح ملغاة کے ساته الحاق سے اولی اور افضل نهیں هے ، جب ان کے اعتبار کے لئے کوئی دلیل نهیں هے تو ان سے استدلال بهی ممنوع هوا ۔(۲۷)

ج : مصالح مرسله پر عمل کا نتیجه یه هو گا که جاهلوں کو تشریع احکام کی جرات هو جائے گی ، اور اس کے سبب شرعی احکام ، غیر شرعی احکام کے ساته خلط ملط هو جائیں گے ۔ خود غرض حاکموں ، اور جاه پسند قاضیوں اور مفتیوں کے لئے اپنی اغراض و خواهشات کے مطابق کام کرنے کا

دروازہ کھل جائے گا ۔ وہ اپنی اغراض کو مصلحت کا نام دے کر دین کا حصہ بنائیں گے ۔ اور اس طرح ظالموں اور مفسدوں کو موقع مل جائے گا کہ احکام شرع کو اپنی منشاء کے مطابق ڈھال سکیں ۔

جوابات :

منکرین مصالح مرسلہ کی پہلی دلیل بظاہر وزنی معلوم ہوتی ہے مگر دقت نظر سے دیکھا جائے تو بہت کمزور ہے ۔ یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ اسلامی شریعت نے بندوں کی تمام مصلحتوں کا خیال رکھا ہے ، اور ان کو ایسے احکام دیئے ہیں جن کے ذریعے وہ ان تمام مصلحتوں تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں ۔ لیکن یہ بات دلائل کے ساتھ ثابت ہے کہ شریعت نے قیامت تک آنے والی تمام مصلحتوں کا ، اور ان کی جزئیات کا احاطہ نہیں کیا ، بہت سی مصالح کو وضاحت سے بیان کیا ، اور بہت سی مصالح کی طرف اشارہ کیا ، ان کی وضاحت نہیں کی ۔ اور یہ بات شریعت کے محاسن میں سے ہے ، معائب میں سے نہیں ، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اسلامی شریعت محدود زمانے کے لئے نازل نہیں کی گئی ۔ یہ ہمیشہ کے لئے ہے ۔ اور ہر ایک کے لئے ہے ۔ مصالح کی جزئیات ، بلکہ بذات خود مصالح وقتاً فوقتاً بدلتی رہتی ہیں ، تاہم اصل مصالح کی رعایت ہمیشہ قائم رہتی ہے اس میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا ۔ اس لئے نہ یہ ضروری ہے اور نہ ممکن کہ ہر ہر مصلحت کے لئے الگ الگ احکام نازل کئے جائیں ۔ اس بنا پر جب کوئی ایسی مصلحت وقوع پذیر ہو جس کے بارے میں پہلے سے کوئی حکم موجود نہ ہو ، اور وہ شارع کی مصالح ، اس کے تصرفات ، اور نقطہ نظر کے مطابق ہو ، اس کے کسی حکم سے اس کا تصادم نہ ہوتا ہو تو پھر اس بات کی گنجائش ہے کہ ہم خود اپنی رائے اور بصیرت سے کوئی ایسا حکم اخذ و مستنبط کریں جو اس مصلحت کو پورا کرتا ہو ، اور شارع کو تشریع احکام کا جو حق حاصل ہے اس پر بھی کوئی زد نہ پڑتی ہو ۔ اور نہ اس سے یہ ابہام ہوتا ہو کہ اللہ تعالی نے اپنے بندوں کو پیدا کر کے بغیر احکام کے یوں ہی بے مہار چھوڑ دیا ہے ۔ بلکہ اللہ نے ہی اس امر کی طرف ہماری رہ نمائی کی ہے کہ ہم مصالح کا خیال رکھیں ، اور ان پر عمل کریں ۔

منکرین مصالح مرسلہ کی دوسری دلیل بھی کمزور ھے ـ کیوں کہ اصل اصول جس پر شریعت کی بنیاد ھے ، وہ مصلحت کی رعایت ھے ، اور مصلحت کو لغو اور باطل قرار دینا ایک استثنائی امر ھے ـ اس لئے جن مصالح کے بارے میں شریعت نے سکوت اختیار کیا ھے ، اور جو ظاھر میں مناسب اور درست ھیں ، ان کا مصالح معتبرہ کے ساتھ الحاق ، مصالح ملغاۃ کے ساتھ الحاق کی نسبت افضل و اولی ھے ـ

تیسرے اعتراض اور دلیل کا جواب یہ ھے کہ مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کے لئے شریعت کے ان دلائل سے واقف ھونا لازمی ھے جن سے ان کا معتبر یا نا معتبر ھونا یقینی طور پر معلوم ھو جائے ـ اھل علم ، اور اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والے افراد کے علاوہ عام لوگوں کے لئے ان کا جاننا آسان نہیں ھے ـ اگر جاھل مصالح مرسلہ کو غلط طریقے سے استعمال کرنے کی کوشش کریں گے تو اھل علم ان کی جہالت اور غلط روی کا پردہ چاک کریں گے ـ پھر اس حقیقت کو نظر انداز کرنا بھی مشکل ھے کہ ھر دور کے لوگوں میں یہ شعور ضرور ھے کہ وہ یہ امتیاز کریں کہ کس کے پاس فنی مہارت ھے ـ اور کون اس سے عاری ھے ـ

رھا معاملہ مفسد اور ظالم حاکموں کا ـ انھیں عقل اور دلیل کی طاقت سے برائی سے روکنا ممکن نہیں ھے ـ انھیں ان سے بڑے کر قوت ھی سے روکا جا سکتا ھے ـ

قائلینِ مصالح مرسلہ کے دلائل :

١: اسلامی شریعت کا نزول ھی اس لئے ھوا ھے کہ وہ بندوں کی مصلحتوں کو پورا کرے ، قرآن اور سنت کے بے شمار نصوص اس کے شاھد ھیں ، مصالح مرسلہ پر عمل اسلامی شریعت کے مزاج کے مطابق ھے ـ

امام شاطبی (م : ٧٩٠ ھ) کہتے ھیں :

" نزول شریعت کا مقصد ھی یہ ھے کہ وہ دنیا و آخرت میں بندوں کی فلاح و بہبود کا سامان مہیا کرے ، ھر ایسی برائی اور خرابی کو ان سے دور کرے جو ان کے

لئے دنیا یا آخرت میں نقصان رساں ہو "(۲۸)

ابن قیم جوزی (م: ۷۵۱ھ) کہتے ھیں :

" اسلامی شریعت کی بنا اور اساس ھی دنیا اور آخرت میں حکمتوں اور بندوں کی مصلحتوں پر ھے ، یہ سرتا پا عدل و انصاف ھے ، رحمت ھے ، خیر ، بھلائی ، اور منفعت ھے ۔ ھر وہ بات جو عدل سے نکل کر ظلم میں، رحمت سے نکل کر تکلیف و مشقت میں ، مصلحت سے نکل کر نقصان میں ، حکمت و دانائی سے نکل کر حماقت اور لایعنی امور میں داخل ھو ، اس کا اسلامی شریعت سے کوئی تعلق نہیں ۔

شریعت اللہ کا اپنے بندوں کے درمیان عدل و انصاف قائم کرنے ، اور اپنی مخلوق کے درمیان رحمت پھیلانے کا نام ھے ۔(۲۹)

۲: لوگوں کی مصلحتیں اور ان مصلحتوں کے ساتھ ان کے ذرائع ، وسائل ، اور ظروف حالات اور زمانے کی تبدیلی کے باعث تبدیل ھوتے رھتے ھیں ، اور پہلے سے ان کی تحدید اور تعیین ممکن نہیں ھے ۔ اور جب ھم اس بات کو تسلیم کرتے ھیں کہ شارع نے ان مصلحتوں کا لحاظ رکھنے کی تاکید کی ھے ، تو اسی سے یہ بات معلوم ھو جاتی ھے کہ ان مصلحتوں کو محدود کرنا بندوں کے مفادات کے خلاف ھو گا ، اگر صرف ان مصالح کا اعتبار کریں جن کی تائید خاص دلیلوں سے ھوتی ھے تو ھم ایک وسیع تر چیز کو تنگ کرنے کے مرتکب ھوں گے ، اور اللہ کی بے شمار مصلحتوں سے ھمیں محروم ھونا پڑے گا ۔ یہ بات اس دعوے کے منافی ھو گی کہ اسلامی شریعت دوامی اور عالم گیر ھے ۔

۳۔ صحابۂ کرام ، اور ان کے بعد تابعین ، فقہاء اور مجتہدین نے اپنے اجتہادات میں مصلحت کا لحاظ رکھا ھے ، اور اس پر بہت سے احکام کی بنیاد رکھی ھے ۔ سلف کے اس طرز عمل کو " اجماع " کا درجہ بھی دیا جا سکتا ھے ۔

مثالیں :

مصلحت پر احکام کی بنیاد رکھنے کی بے شمار مثالیں موجود ہیں ۔ اور اس عمل کی خلیفہ رسول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے دور حکومت سے ہوتی ہے ۔

۱۔ قرآن حکیم مختلف صحیفوں میں لکھا ہوا تھا ، انہیں ایک مصحف میں مدون کیا ۔

۲۔ قرآن حکیم کا نزول مختلف قرأتوں پر ہوا تھا ، صحابہ کے مشورے ، اور اجماع سے ایک قرأت کے مطابق لکھا گیا ۔

۳۔ مرض الوفات میں کوئی شوہر اپنی بیوی کو اس لئے طلاق دے دے کہ وہ اس کی وراثت سے محروم ہو جائے تو اس کو شوہر کے مرنے کے بعد وراثت سے محروم نہیں کیا جائے گا ، اور شوہر کی وراثت میں سے حصہ دلایا جائے گا ۔

۴۔ کسی کاریگر کو کوئی چیز بنانے ۔ یا درست کرنے کے لئے دی جائے ، اور وہ چیز اس کے پاس سے ضائع ہو جائے تو اس کاریگر سے اس کا معاوضہ لیا جائے گا ۔ صرف اس صورت میں معاوضہ نہیں لیا جائے گا جب وہ چیز کسی قدرتی آفت کی وجہ سے ضائع ہوئی ہو ۔

اصولاً اس چیز کا معاوضہ یا تاوان نہیں ہونا چاہئے ۔ کیوں کہ کاریگر کے پاس وہ چیز امانت ہوتی ہے ، اور امانت کے ضائع ہونے پر امین اس کا ضامن نہیں ہوتا ۔ لیکن مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ کاریگر سے معاوضہ دلایا جائے ورنہ کاریگر لوگوں کے مال کی حفاظت میں غفلت برتیں گے ۔ اور بعض لوگ مال غصب کر کے اشیاء کے ضائع ہونے کا بہانہ بنائیں گے ۔ (۲۰)

استصحاب :

استصحاب لغت میں طلب مصاحبت ، اور مصاحبت کے جاری رہنے کو کہتے ہیں ۔ مصاحبت کے معنی ہیں ساتھ رہنا ، یعنی دو شخصوں کا ، یا دو چیزوں کا ساتھ ہونا ۔

اصطلاح میں استصحاب کی تعریف یہ ہے :

" جو چیز پہلے سے ثابت و موجود چلی آ رہی ہے اس کو اسی طرح ثابت سمجھنا ، یا جو چیز پہلے سے موجود نہ ہو اس کو اب بھی موجود سمجھنا "(۳۱)

دوسری تعریف یہ کی گئی ہے :

" جو چیز جن حالات میں پہلے تھی اس کو اس وقت تک اسی طرح اپنی حالت میں باقی سمجھنا جب تک کوئی ایسا سبب موجود نہ ہو جو اس کو تبدیل کر دے "(۳۲)

جس چیز کے بارے میں یہ علم ہو کہ یہ ماضی میں موجود تھی ، اور بعد میں اس کے زائل اور معدوم ہونے میں شک ہو تو پھر بھی سمجھا جائے گا کہ ابھی وہ باقی ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ پہلے سے موجود ہے ، اور اس کے موجود نہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے ۔

اسی طرح جس چیز کے بارے میں یہ علم ہو کہ وہ ماضی میں موجود نہ تھی ، پھر اس کے بعد اس کے وجود میں تردد ہوا تو اس کو معدوم ہی سمجھا جائے گا ۔ کیوں کہ ایک طویل عرصہ تک اس کا موجود نہ ہونا لوگوں کے علم میں چلا آ رہا ہے ۔

اس اصول کی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ جس شخص کے متعلق یہ علم ہو کہ وہ کسی خاص وقت یا زمانے میں زندہ تھا ، تو اب بھی کہا جائے گا کہ وہ زندہ ہے ۔ جب تک اس کی وفات کے بارے میں کوئی ثبوت نہ ہو ۔ اس صورت حال میں اگر

کوئی دعوی کرے کہ وہ شخص زندہ ہے ، تو اصل کے اعتبار سے وہ شخص اپنے دعوے میں سچا سمجھا جائے گا ۔

فقہاء کے نزدیک بعض صورتوں میں یہ مصالح مرسلہ سے بھی زیادہ وسیع ہے ۔ لیکن اس کا تعلق استنباط کے کسی خاص طریقے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ اس میں کم و بیش وہ تمام طریقے داخل ہیں جن سے فقہاء نے کام لیا ، اور وہ براہ راست قیاس کے مروج اور متداول طریقوں سے متعلق نہیں ہیں ۔

فقہاء نے استصحاب کی حسب ذیل صورتیں بیان کی ہیں :

۱: نفع بخش اشیاء میں اصل حلت ہے :

ایسی تمام اشیاء جو انسانوں کے لئے نفع بخش ہیں ، ان میں اصل حلت (حلال ہونا) ہے ۔ جب تک ان کے حرام ہونے کی کوئی دلیل موجود نہ ہو ۔ کیوں کہ کائنات میں موجود تمام چیزوں کا اصل حکم اباحت و حلت ہے ، ان میں سے جو چیزیں حرام ہیں وہ شارع کی طرف سے بتائی ہوئی کسی دلیل کی بنا پر کسی نقصان کی وجہ سے حرام ہیں ۔

اس بات کی دلیل کہ نفع بخش اشیاء میں اصل حلت و اباحت ہے ، اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے : وسخر لکم ما فی السموات والارض جمیعاً (۳۳) (اور جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے ۔ اس سب کو اللہ نے تمہارے کام میں لگا رکھا ہے)۔

دوسری دلیل قرآن حکیم کی یہ آیت : ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً (۳۴) (وہی ہے جس نے زمین کی تمام چیزوں کو تمہارے نفع کے لئے پیدا کیا)۔

اگر تمام چیزیں حلال نہ ہوں ، اور نہ وہ مخلوق کی نفع رسانی کے لئے ہوں تو پھر اللہ کا یہ کہنا بے معنی ہو جاتا ہے کہ : " ان چیزوں کا پیدا کرنا تم پر میرا احسان ہے ، اور یہ میں نے تمہاری نفع رسانی کے لئے مسخر کی ہیں "۔

۲: براءتِ اصلیہ :

انسان اپنی اصل کے اعتبار سے تمام حقوق سے بری اور آزاد ہے ، جب تک کوئی دلیل موجود نہ ہو اس وقت تک اس کے ذمہ کوئی حق ثابت نہیں کیا جا سکتا ـ جو شخص یہ دعوی کرے کہ فلاں شخص پر میرا حق ہے ، تو اس پر لازم ہے کہ وہ اس حق کو ثابت کرے ـ کیوں کہ مدعی علیہ پر جس حق کا دعوی کیا جا رہا ہے اپنی اصل کے لحاظ سے وہ اس سے بری ہے ـ

۳: ایسے وصف سے متعلق استصحاب جو حکم شرعی کو ثابت کر دے ، جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو ـ

کسی منقولہ یا غیر منقولہ جائداد پر کسی شخص کی ملکیت ثابت ہو تو اس کی یہ ملکیت اور اس کا حکم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک اس کی ملکیت زائل ہونے پر کوئی دلیل قائم نہ ہو ـ مثلاً وہ اس جائداد کو فروخت کر دے ، ہبہ کر دے ، یا وقف کر دے ـ

نکاح کے سبب مرد و زن کے درمیان ازدواجی تعلق کی حلت ثابت ہو جاتی ہے ، یہ حلت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک ایسی کوئی دلیل موجود نہ ہو جو یہ ثابت کرے کہ ان دونوں کے درمیان تفریق ہو گئی ہے اور نکاح باقی نہیں رہا ـ(۳۵)

استصحاب کی حجیت :

احناف اور ان کے ہم خیال فقہاء کے نزدیک استصحات اس معنی میں حجت ہے کہ جو چیز جس حالت میں پہلے سے چلی آ رہی ہو اس کو اسی حالت میں آئندہ بھی سمجھا جائے گا ، اور جو حکم اس کے مخالف ہو اس کو رد کر دیا جائے گا ـ ان کے اس قول کا مطلب الاستصحاب حجة فی الدفع لافی الاثبات : یعنی استصحاب دفع میں حجت ہے ، اثبات میں نہیں ـ دوسرے فقہاء جیسے حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک استصحاب دفع اور اثبات دونوں میں حجت ہے ـ یعنی استصحاب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سابق حکم قائم اور موجود ہے ، اور اس اصول سے اس

کی توثیق ہوتی ہے ۔ گویا یہ حکم اب ایک ایسی نئی دلیل سے ثابت ہے جو اب بھی موجود ہے ۔ کیونکہ استصحاب کسی چیز کے اپنی سابقہ حالت پر باقی رہنے کے بارے میں ظن غالب کو مستلزم ہوتا ہے اور ظن غالب شریعت کے عملی احکام میں معتبر ہوتا ہے ۔ مفقود کے حکم کے بارے میں اسی اصول کی بنیاد پر اختلاف ہے ۔ چنانچہ احناف کے نزدیک وہ مفقود ہونے کے وقت زندہ سمجھا جائے گا ۔ اور اس کے ساتھ اس کی جائیداد ، مال اور حقوق کے بارے میں زندوں کا سا معاملہ کیا جائے گا ۔ اس لئے اس کی وراثت تقسیم نہیں ہو گی ، اس کی بیوی کی اس سے تضریق نہیں کی جائے گی ، لیکن اس کی یہ زندگی کسی نئے حق کے حصول کی صلاحیت نہیں رکھتی ۔ یعنی کسی ایسی چیز کے موجود ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی جو مفقود کے پاس مفقود ہونے کے وقت موجود نہیں تھی اگر اس کے بارے میں صحیح تحقیق ہونے سے پہلے اس مفقود الخبر کا کوئی وارث مر جاتا ہے تو وہ اس کے ورثہ میں حصہ دار نہیں ہو گا ۔ یعنی اس کا ولی اس کی طرف سے میراث میں سے اس کے حصہ کا مطالبہ نہیں کر سکتا ۔ اس کا یہ حصہ اس وقت تک موقوف رہے گا جب تک اس کے بارے میں پوری تحقیق ہو کر اس کے صحیح حالات معلوم نہیں ہو جاتے ۔ اگر یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ وہ زندہ ہے تو وہ اس حصہ کا جو اب تک موقوف تھا مستحق قرار پائے گا ۔ اگر قاضی کے فیصلہ سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس کا انتقال ہو چکا ہے تو اس کا یہ حصہ میت کے ان دوسرے رشتہ داروں میں تقسیم کر دیا جائے گا جو اس وقت موجود تھے ۔

جو لوگ استصحاب کی حجیت کے اس حیثیت سے قائل ہیں کہ یہ دفع اور اثبات دونوں میں حجت ہے تو ان کے نزدیک مفقود زندہ سمجھا جائے گا ۔ اور اس کا حکم مکمل طور پر زندوں کا سا ہو گا ۔ نہ اس کا ورثہ تقسیم ہو گا ، نہ اس کی بیوی اس سے علیحدہ ہو گی ۔ اگر اس کے فیصلہ سے پہلے اس کے رشتہ داروں میں سے کسی کا انتقال ہو گیا تو وہ اس کی میراث میں حصہ دار ہو گا ۔ اگر اس کے حق میں سے کسی نے وصیت کی تو اس میں بھی حصہ دار ہو گا ۔ اور مدعی و مدعی علیہ کے درمیان مصالحت کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے ۔ اگر ان میں سے کوئی انکار کرے ، احناف کے نزدیک مدعی اور اس مدعی علیہ کے درمیان صلح جائز ہے جو انکار

کرے ۔ لیکن حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء جیسے شافعیہ کے نزدیک یہ صلح جائز نہیں ہے اور اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے بتلائی کہ ان کے نزدیک استصحاب دفع و اثبات دونوں کو شامل ہے ۔(۳۵)

استصحاب پر ایک نظر :

اول : استصحاب حقیقت میں کسی نئے حکم کو ثابت نہیں کرتا ۔ لیکن جو حکم ماضی میں معتبر دلیل سے ثابت تھا اب بھی جاری رہے گا ۔ اس صورت میں اپنی ذات سے یہ کوئی فقہی دلیل نہیں ہے ۔ اور نہ کوئی ایسا ماخذ ہے جس سے احکام مستنبط کئے جائیں ۔ یہ تو صرف اس بات کا قرینہ ہے کہ جس دلیل کی بنیاد جو حکم پہلے تھا اب بھی وہی باقی ہے ۔

دوم : کسی مسئلہ کے حکم کے بارے میں جب کوئی خاص دلیل موجود نہ ہو اس وقت استصحاب پر عمل کیا جاتا ہے ۔ یہ اس وقت ممکن ہے جب فقیہ دلیل تلاش کرنے میں اپنی سی پوری کوشش کر چکے اور اس کو دلیل نہ ملے ۔ اس وقت وہ استصحاب کی طرف رجوع کرتا ہے ۔ اس لئے جیسا کہ بعض نے کہا ہے ، فتوی کا آخری دارومدار اسی پر ہوتا ہے ۔ مفتی سے جب کسی مسئلہ کے بارے میں کوئی حکم دریافت کیا جاتا ہے تو وہ پہلے قرآن مجید میں تلاش کرتا ہے ، پھر سنت میں ، پھر اجماع میں ، اور آخر میں قیاس سے کام لیتا ہے ۔ جب اس کو ان میں سے کہیں بھی حکم نہیں ملتا ، تو نفی و اثبات میں وہ استصحاب الحال کی طرف رجوع کرتا ہے ۔ اگر اس چیز کے زائل ہونے میں کوئی تردد ہو تو اصل میں اس کو باقی سمجھا جائے گا ، اگر وجود میں تردد ہو تو اصل میں اس کا عدم وجود معتبر ہو گا یعنی اس کو معدوم سمجھا جائے گا ۔

وہ قواعد اور اصول جو استصحاب پر مبنی ہیں ۔

استصحاب پر مبنی کوئی قواعد اور اصول بنائے گئے ہیں ۔ ان میں سے چند یہ ہیں :

اول: اشیاء میں اصل اباحت ہے ۔ یعنی اصل کے اعتبار سے تمام چیزیں

حلال اور مباح هیں ، جب تک ان کی حرمت پر کوئی دلیل نہ ہو ۔
اسی اصول پر یہ بات مبنی هے کہ تمام عقود (معاهدے) تصرفات اور لوگوں کے درمیان معاملات کا حکم اباحت هے ، جب تک ان کی حرمت پر کوئی نص موجود نہ ہو ۔ فقہاء میں سے یہ ایک فریق کا قول هے ۔

دوم : اصل یہ هے کہ انسان هر ذمہ داری سے بری هے ۔
اس اصول کا اطلاق تمام دیوانی مقدمات اور ایسے معاملات میں ہوتا هے جن میں سزا اور بدلہ مقرر هے ۔ چنانچہ جو شخص دوسرے پر اپنے حق کا دعوی کرے ، تو اصل ذمہ داری سے برات هے ۔ هاں مدعی اگر اپنا حق ثابت کر دے تو پھر اس کے ذمہ حق ہو گا ۔ اور وہ اس کو ادا کرنا ہو گا ۔
چنانچہ ملزم کو اس وقت تک بری سمجھا جائے گا جب تک اس کا ارتکاب جرم ثابت نہ ہو جائے اسی لئے یہ بات کہی گئی هے کہ شک کی اس طرح تعبیر و تشریح کی جائے گی کہ اس کا فائدہ ملزم کو پہنچے ، کسی ملزم کو معصوم و بری قرار دینے میں غلطی کرنا اس سے بہتر هے کہ کسی بری (معصوم) کو مقروض قرار دینے میں غلطی کرے ۔

سوم : یقین شک سے زائل نہیں ہوتا ۔ اگر کوئی شخص وضو کرے ، پھر اس کو وضو ٹوٹنے میں شک ہو تو اس کا وضو باقی رهے گا ، جس کا نکاح کسی عورت کے ساتھ ثابت ہو تو اس کی زوجیت اس وقت تک زائل نہیں ہو گی جب تک اس کے زائل ہونے ، یا علیحدہ ہونے کا یقین نہ ہو جائے ۔ اگر کوئی شخص کسی چیز کا کسی سبب شرعی کی وجہ سے مالک ہو ، تو اس کی ملکیت اس وقت تک زائل نہیں ہو گی جب تک کوئی ایسا سبب موجود نہ ہو جو ملکیت کو اس سے دوسرے کی طرف منتقل کر دے ۔ اس قاعدہ میں علت یہ هے کہ یقین ایک موجود امر هے ۔ اس کے وجود میں کوئی شک و شبہ نہیں ۔ اس لئے یہ یقین آئندہ بھی جاری رهے گا ۔ لیکن اگر اس یقین کو ختم کرنے والی کوئی دلیل موجود ہو تو یہ یقین ختم ہو جائے گا ۔ صرف شک میں یہ قدرت نہیں هے کہ وہ یقین کو ہلا سکے ۔ اس لئے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا ۔

عرف و عادت :

اس سے پہلے استحسان کی بحث میں یہ بات واضح کی جا چکی کہ نص کی غیر موجودگی میں فقہاء قیاس سے کام لیتے ہیں ، اور جب قیاس کا دائرہ تنگ ہو جائے تو پھر مسائل کے حل کا ایک نیا طریقہ تلاش کرتے ہیں ، جسے وہ استحسان کا نام دیتے ہیں ۔ لیکن بسا اوقات ایسا مرحلہ بھی آتا ہے کہ مسائل کے حل میں استحسان کی وسعتیں بھی سکڑ جاتی ہیں تو پھر فقہاء عرف و عادت کا سہارا لیتے ہیں ۔

دراصل عرف قانون سازی کا ایک قدیم ماخذ ہے ۔ اسلامی شریعت نے بعض ایسے قدیم عرف اور رواج باقی رکھے اور انہیں کالعدم قرار نہیں دیا جو حکمت الہی ، اور اسلام کے بنیادی اصول کے خلاف نہ تھے ۔ صحابہ تابعین ، اور ان کے بعد فقہاء نے عرب اور غیر عرب کے بہت سے ایسے عرف باقی رکھے جن کے بارے میں قرآن و سنت کی تصریحات خاموش تھیں ۔ فقہ اسلامی کی نشوونما میں عرف کو بڑا دخل حاصل ہوا ۔

شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں :

" وہ تمام عرف و رواج جو منافع کے حصول ، اور مضرتوں کے دفعیہ کے لئے منشائے الہی کے مطابق تھے ، وہ سب اسلام میں قبول کئے گئے خواہ وہ عرب میں رائج رہے ہوں یا غیر عرب میں ۔ ان کا تعلق ماقبل کی کسی شریعت سے ہو یا نہ ہو" (۳۶) "

عرف و رواج کو ہمیشہ قانون سازی کا ماخذ ہونے کی حیثیت حاصل رہی ، خصوصاً قدیم زمانے میں عرف و عادت ہی قانون کی اساس ہوا کرتے تھے ، رسم و رواج ہی سے معاشرے کی مختلف صورتیں پیدا ہوتی گئیں ، اور یہی رسم و رواج مذہب ، اخلاق ، اور معاملات کی بنیاد بن گئے ، عدالتوں کے قیام اور تدوین قانون کے بعد عرف و عادت کی اہمیت میں کمی آ گئی ۔

تعریفات :

فقہاء نے عرف کی یہ تعریف کی ہے :

" قول یا عمل میں جمہور (عوام) کی عادت کا نام عرف ہے "(۳۷)

عرف کا دوسرا نام تعامل ، اور عادت بھی ہے ۔

امام غزالی کہتے ہیں :

" عرف و عادت یہ ہے کہ کوئی فعل یا طریقہ عقلی طور پر لوگوں کے نفوس میں اس طرح جاگزیر ہو جائے کہ فطرت سلیمہ اسے قبول کرے ، اور اسلامی دنیا کے سلیم الطبع لوگ اس کے عادی ہو جائیں ۔ بشرطیکہ وہ کسی شرعی نص کے خلاف نہ ہو "(۳۸)

یہ بھی تعریف کی گئی :

" عرف یا عادت اس کو کہتے ہیں کہ جو باتیں انسانی نفوس میں پسندیدہ ہیں ، اور انہیں بار بار کرنے سے انسان کے قول یا عمل میں رچ بس جاتی ہیں "(۳۹)

بعض فقہاء نے عرف اور عادت کو ایک ہی مفہوم و معنی میں لیا ہے ، اور بعض نے کہا کہ دونوں میں عام خاص کی نسبت ہے ، عرف عام ہے اور عادت خاص ہے ، اس لحاظ سے ہر عرف عادت تو ہو گا لیکن ہر عادت کا عرف ہونا ضروری نہیں ہے ۔

عرف کا صحیح مفہوم :

قرآن اور سنت نے رواج یا اس کے ہم معنی کوئی دوسرا لفظ بطور اصطلاح استعمال نہیں کیا ۔ کیوں کہ رواج کے لفظ کا اطلاق ہر اچھی بری ، معقول اور غیر معقول ، پسندیدہ اور ناپسندیدہ معاشرتی روش پر ہوتا ہے ۔ اس لئے قرآن اور سنت میں اس کے بجائے عرف اور معروف کا لفظ استعمال کیا گیا ہے ۔ قرآن حکیم میں عرف اور معروف کا لفظ انتالیس (۳۹) مرتبہ آیا ہے ۔ اس سے بعض اہم حقیقتوں کی طرف اشارہ مقصود ہے ۔

معروف ـ منکر کی ، اور عُرف ـ نُکُر کی ضد ہے ـ معروف کے معنیٰ جانی پہچانی بات کے ہیں ـ یعنی وہ بات جسے عقل سلیم قبول کرتی ہو ، جو عدل و انصاف کے تقاضوں کے مطابق ہو ـ اچھے لوگوں میں رائج و مقبول ہو ـ بعض اہل علم نے معروف کی تعریف یہ کی کہ : انسان فطرت کے مطابق ہو "ـ(۴۰)

اس لفظ کے استعمال سے کسی معاشرے کے وہ دستور اور رسم و رواج خود بخود خارج ہو جاتے ہیں جنھیں عقل سلیم اور انسانی فطرت اوپرا (نامانوس) اور ناپسندیدہ تصور کرتی ہو ، جو عدل و انصاف کے عام تقاضوں کے خلاف ہوں ـ نیز اس طرف بھی اشارہ ہے کہ قوانین اسلام کا مآخذ صرف وہی دستور ، عادت ، یا رواج بن سکتا ہے جو فطرت سلیم کے مطابق اور حکمت الٰہی سے ہم آہنگ ہو ـ

عرف کی اقسام :

عرف ، جیسا کہ تعریف سے واضح ہے ، کبھی قولی ہوتا ہے اور کبھی عام ہوتا ہے ـ اور کبھی خاص ـ اور اپنی ان تمام قسموں میں یا صحیح ہوتا ہے یا فاسد ـ

۱: عرف عملی سے مراد وہ کام (اعمال) ہیں جن کے لوگ عادی ہوں ، جیسے بغیر معاہدہ ایجاب و قبول کے خرید و فروخت کرنا ، جس کو اصطلاح میں بیع تعاطی کہتے ہیں یعنی بیچنے والا خریدنے والے کو اس کے مانگنے پر ایک چیز دیتا ہے ، اور وہ اس کی قیمت ادا کر دیتا ہے ، دونوں کے درمیان کوئی باہمی عقد نہیں ہوتا ، اسی طرح مہر کو دونوں طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے ادا کرنا ، یا ایک حصہ ایک طریقہ سے دوسرا دوسرے طریقہ سے ادا کرنا ـ یہ تقسیم مہر معجل (فوری ادائیگی) اور مہر موجل (تاخیر سے یا بعد میں ادائیگی) کہلاتی ہے ـ عام لوگوں کے استعمال کے لئے جو حمام بنائے جاتے ہیں ـ ان میں داخل ہو کر نہانا ، اور داخل ہونے سے پہلے وہاں ٹھہرنے کی مدت ، اور غسل میں استعمال کے لئے پانی کی مقدار طے نہ کرنا ، گھر کے برتن اور جوتے کسی کاریگر یا کارخانہ سے بنوانا ، مہمان کے سامنے کھانا رکھ دینا ، اور اس

سے مہمان کا یہ سمجھنا کہ اس میں سے اس کو کھانے کی اجازت ہے ـ یہ اور اسی قسم کے دوسرے رسم و رواج عرف عملی کہلاتے ہیں ـ

۲: عرف قولی سے ایسے بعض الفاظ مراد ہیں جو لوگوں کے درمیان معروف ہوتے ہیں ، یعنی جب وہ الفاظ بولے جاتے ہیں ـ تو ان کا ایک خاص مفہوم ہوتا ہے ، جو اس مفہوم سے مختلف ہوتا ہے جس کے لئے وہ لفظ لغت میں وضع کئے گئے ہیں ـ جیسے لفظ ولد کا اطلاق لڑکے پر ہوتا ہے لڑکی پر نہیں ، لفظ لحم کا اطلاق مختلف جانوروں کے گوشت پر ہوتا ہے ، لیکن مچھلی کے گوشت پر نہیں ہوتا ـ لفظ دابہ کا اطلاق صرف چوپایوں پر ہوتا ہے ، حالانکہ اس کے لغوی معنی ہر وہ چیز ہے جو زمین پر رینگتی یا حرکت کرتی ہو ـ

عرف اپنی دونوں قسموں قولی و عملی میں کبھی عام ہوتا ہے اور کبھی خاص ، یہ عام اس وقت کہلاتا ہے جب تمام اسلامی ملکوں میں یہ ایک ہی جیسا ہو ، اور ان ملکوں کے تمام لوگ اس پر چلتے ہوں ، اور تمام ملکوں میں عمومی طور پر پھیلا ہوا ہو ـ خاص اس وقت کہلاتا ہے ـ جب یہ ایک ملک میں ہو دوسرے میں نہ ہو ـ یا کسی ایک پیشہ یا صنعت والوں کے ساتھ مخصوص ہو ـ عرف عملی عام کی مثال کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوانا ہے ، اور عام لوگوں کے استعمال کے لئے جو حمام بنائے جاتے ہیں ان میں غسل کے لئے داخل ہونا ہے ـ عرف عملی خاص کی مثال مہر معجل اور موجل کی تقسیم ہے ـ

عرف قولی عام کی مثال لفظ دابہ ہے جس کا اطلاق چوپایوں پر ہوتا ہے ، انسان پر نہیں ہوتا ـ اسی طرح لفظ طلاق ازدواجی تعلق کے ختم کرنے کے لئے مستعمل ہے ـ یا لفظ انتقال ـ جو اصطلاحاً فوت ہونے کے معنی میں مستعمل ہے ـ حالاں کہ لغت میں اس کے معنی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کے ہیں ـ عرف قولی خاص کی مثال میں وہ سارے الفاظ پیش کئے جا سکتے ہیں جو اہل علم اصطلاح کے طور پر استعمال کرتے ہیں یا مختلف پیشوں اور صنعتوں کے لوگ اپنے اپنے پیشہ یا صنعت میں استعمال کرتے ہیں ، اور وہ الفاظ یا اصطلاح ان کے پیشہ میں معروف ہوتی ہے ، اور اس پیشہ سے متعلق ہر شخص اس کا مفہوم سمجھتا ہے ـ جب یہ لوگ

ان الفاظ کا استعمال کرتے ہیں تو ان سے ان کی مراد اصطلاحی معنیٰ ہوتے ہیں ، نہ کہ لغوی ۔(۴۱)

عرف صحیح وہ ہے جو شریعت کے کسی نص کے مخالف نہ ہو ، اس کے سبب کوئی ایسی مصلحت جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہے فوت نہ ہوتی ہو ، اور نہ یہ کسی ایسی خرابی کے حصول کا ذریعہ ہو جس کا گمان غالب ہو ۔ جیسے عام لوگوں کے درمیان یہ دستور معروف ہے کہ منگنی کے وقت لڑکی کو جو کپڑے یا دوسرا سامان دیا جاتا ہے وہ تحفہ ہوتا ہے ۔ وہ سامان مہر میں داخل نہیں ہوتا ۔ یا یہ عام رواج ہے کہ عقد مہر کے وقت لوگوں کو مدعو کیا جاتا ہے اور ان میں شیرینی تقسیم کی جاتی ہے یا بعض علاقوں کے باشندوں کا یہ دستور ہے کہ جو شخص کوئی مکان بنواتا ہے تو مکان بنانے والے مزدوروں کو وہ دوپہر کا کھانا اپنے پاس سے کھلاتا ہے ۔ اور یہ بھی عام رواج ہے کہ ہوٹلوں اور قہوہ خانوں کے مالک اپنے ملازمین کو دوپہر اور رات کا کھانا اپنے پاس سے کھلاتے ہیں ۔ عراق میں یہ بھی عام رواج ہے کہ طلاق یا موت کے نتیجہ میں میاں بیوی کے درمیان تفریق کے بعد ہی مہر مؤجل کا استحقاق ہوتا ہے ، یا اس کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے ۔

عرف فاسد وہ ہے جو شارع کے کسی نص کے مخالف ہو ، یا اس سے ضرر پہنچتا ہو ، یا کوئی مصلحت فوت ہوتی ہو ۔ جیسے لوگوں کے درمیان ناجائز عقود کا عام رواج ہے ۔ مثلاً بنک سے یا افراد سے سودی قرض لینا ، جوئے ، سٹہ یا لاٹری میں رقم لگانا ، بازی لگا کر گھوڑوں میں حصہ لینا ، یا اسی شرط کے ساتھ تاش کھیلنا ، یا شطرنج کھیلنا وغیرہ ۔(۴۲)

علماء نے عرف کو اصول استنباط میں سے ایک اصل تسلیم کیا ہے جس پر احکام مبنی ہیں ان کے بعض اقوال جو عرف کی حجیت کو بتلاتے ہیں یہ ہیں :
" العادۃ محکمۃ " یعنی رواج یا دستور (عرف) ہی فیصلہ کرنے والا اصول ہے ۔
المعروف عرفا کا لشروط شرطا یعنی جو چیز رواج و دستور کے سبب معلوم ہو ، وہ

ایسی ہی ہے جیسی اس کی شرط لگائی گئی ہو ۔ یعنی کسی معاہدہ میں کسی ایسی چیز کی شرط نہ رکھی گئی ہو جس کا پہلے سے رواج ہو تو رواج (عرف) کے سبب اس کو شرط ہی سمجھا جائے گا ۔ اور ایک فریق کو وہ شرط پوری کرنی ہو گی ۔ اگرچہ معاہدہ میں ایسی شرط مذکور نہ ہو ۔

بعض فقہاء نے عرف کی حجیت اور اس کے شرعی دلیل ہونے پر قرآن مجید کی اس آیت سے استدلال کیا ہے : خذ العفو وأمر بالعرف[۴۲] (درگزر کرنے کا شیوہ اختیار کیجئے اور اچھے کاموں کا حکم کرتے رہئے ۔ اور جاھلوں سے اعراض کیجئے) لیکن ان کی یہ دلیل کمزور ہے ۔ کیوں کہ اس آیت میں عرف سے مراد معروف (خیر و بھلائی) ہے ۔ یعنی ہر وہ کام جو اچھا سمجھا جاتا ہو ، اور اس کا کرنا واجب ہو ، اور ہر وہ فعل ہے ۔ جس کے کرنے کا شریعت نے حکم دیا ہو ، بعض علماء نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے حجیت عرف پر استدلال کیا ہے ۔ مارآہ المسلمون حسنا و فھو عنداللہ حسن ۔ یعنی مسلمان جس چیز کو اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے ۔ یہ استدلال بھی ضعیف ہے ۔ کئی علماء نے کہا ہے کہ یہ موقوف حدیث ہے ۔ اور عبداللہ بن مسعود کا قول ہے ۔ اور یہ بھی اجماع کی حجیت کو بتلاتا ہے نہ کہ مطلق عرف کو ۔

حقیقت یہ ہے کہ عرف شریعت میں معتبر ہے ، اور اس پر احکام کی بنا درست ہے ، درحقیقت یہ کوئی مستقل ماخذ (دلیل) نہیں ہے ، بلکہ یہ ان ماخذ (ادلہ) کی طرف ہی لوٹتا ہے جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے ۔ اور جو بات ہم کہہ رہے ہیں ۔ اس کے دلائل کئی طرف سے دیئے جا سکتے ہیں ۔ چند یہ ہیں :

۱: ہم دیکھتے ہیں کہ شارع حکیم نے شرعی احکام میں جاھلیت کے ان رسم و رواج کی رعایت کی ہے جو صالح اور اچھے تھے ۔ آپ نے ان کی تجارت و شرکت کی بعض قسموں کو جو ان کے نزدیک صحیح و درست تھیں برقرار رکھا ۔ جیسے مضاربت اور خرید و فروخت اور کرایہ کی بعض وہ صورتیں جو مفاسد سے خالی تھیں ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ آپ نے بیع سلم کو بیع کے عام قواعد سے مستثنی کر دیا کیوں کہ اہل مدینہ کا اس پر عمل تھا اور اس کا رواج عام تھا ۔ بیع کے قواعد میں

ایک قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز انسان کے پاس موجود نہ ہو اس کو فروخت کرنے کی ممانعت ہے ۔ لیکن سلم اس سے مستثنی ہے ۔ اسی طرح آپ نے درخت میں لگی ہوئی کھجوروں کا درخت سے ٹوٹی ہوئی کھجوروں کے بدلہ میں بیچنے سے منع فرمایا ہے لیکن آپ نے عریہ کی اجازت دی ہے ۔ یہ عریہ بھی اسی قسم کی ایک بیع تھی جس کا مدینہ میں عام رواج تھا اور لوگوں کو اس کی ضرورت تھی ۔ شارع حکیم کے یہ تصرفات بتلاتے ہیں کہ آپ نے لوگوں کے عام معاملات میں صالح عرف و رواج کو ملحوظ رکھا تھا ۔ رہا عرف فاسد ، تو ہم دیکھ چکے ہیں کہ آپ اس کا لحاظ نہیں کرتے تھے ، بلکہ ایسے عرف کو باطل قرار دیتے جیسا کہ آپ متبنیٰ (منہ بولا بیٹا بنانا) کے بارے میں حکم دیا ۔ یہ رواج جاہلی دور سے چلا آ رہا تھا ۔ اور منہ بولے بیٹے کو حقیقی بیٹے کی طرف سمجھا جاتا تھا ۔ اس کی بیوی سے اس کے شوہر کا باپ طلاق کے بعد بھی شادی نہیں کر سکتا تھا لیکن کیونکہ یہ عرف فاسد تھا اس لئے اسلام نے اس کو ختم کر دیا ۔ اسی طرح جاہلی دور میں عرب اپنی عورتوں کو میراث میں سے حصہ نہیں دیتے تھے ۔ اسلام نے اس عرف کو باطل قرار دیا ۔ اور ان کے لئے میراث میں سے حصہ مقرر کیا ۔(۴۴)

۲: عرف حقیقت میں ان ماخذ کی طرف لوٹتا ہے جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے جیسے اجماع ، قیاس ، مصلحت مرسلہ اور استحسان ۔ جو عرف اجماع کی طرف لوٹتا ہے اس کی مثال استصناع (آرڈر پر کوئی چیز بنوانا) اور حمام میں غسل کے لئے داخل ہونا ہے ۔ ان دونوں اجماع کی قبیل سے ہیں اور اجماع شرعی طور پر معتبر ہے ۔ بعض عرف مصلحت مرسلہ کی طرف لوٹتے ہیں کیونکہ دلوں پر عرف کا قبضہ ہوتا ہے ، یعنی ہر شخص عرف و رواج کی لحاظ کرتا ہے ۔ اس لئے عرف کی رعایت کا مقصد لوگوں کو سہولت پہنچانا اور ان سے تنگی دور کرنا ہے ۔ لیکن عرف کے یہ فائدے اسی وقت تک ہیں جب تک عرف صالح ہو اور فاسد نہ ہو ۔ اگر لوگوں کو عرف سے ہٹا دیا جائے تو یہ ان کے لئے مشقت اور تنگی کا سبب ہو گا ۔ لیکن تنگی کو دور کرنا چاہئے کیونکہ یہ ایک مفسدہ (خرابی) ہے ۔ امام سرخسی

نے اس مقصد کی طرف اپنی مبسوط میں اشارہ کیا ہے وہ فرماتے ہیں : جو چیز عرف سے ثابت ہوتی ہے درحقیقت وہ ایک شرعی دلیل سے ثابت ہوتی ہے ، کیوں کہ ظاہری عرف و عادت (رسم و رواج) سے انحراف کھلی ہوئی تنگی ہے ۔

۳: مختلف زمانوں میں فقہاء کا عرف سے استدلال کرنا ، اور اپنے اجتہاد میں اس کا اعتبار کرنا عرف کے صحیح اور معتبر ہونے کی دلیل ہے ۔ کیونکہ عرف پر لوگوں کا عمل اجماع سکوتی پر عمل کی طرح ہے ۔ بعض فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے اور بعض نے اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے ۔

عرف کی تبدیلی سے احکام کی تبدیلی :

جو احکام عرف و عادت ، اور رسم و رواج پر مبنی ہوں ، وہ عرف اور رواج کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں ۔

اس بارے میں امام شہاب الدین قرافی (م: ۶۵۹ ھ) لکھتے ہیں :

" عرف ورواج کے نتیجے میں جو احکام مرتب ہوتے ہیں ، وہ انہی کے ساتھ گھومتے ہیں ۔ جہاں وہ عرف اور رواج ختم ہوا ، وہ حکم بھی ختم ہو جاتا ہے ۔ جیسے بعض معاملات ، اشیاء کا تول کریا ناپ کر بیچا جانا ، سکے ، مال میں کسی چیز کا عیب شمار ہونا ۔ ایسی ہی بعض دوسری صورتیں ۔ اگر ایک رائج الوقت سکہ بدل جائے اور اس کی جگہ دوسرا سکہ رائج ہو جائے تو خرید و فروخت کے لئے نئے سکے کا اعتبار ہو گا ۔

اسی طرح کسی زمانے میں سلے ہوئے کپڑوں میں کوئی چیز عیب شمار ہوتی ہے ، اور اس عیب کی وجہ سے کپڑے کو واپس کیا جا سکتا ہے ۔ مگر کچھ روز بعد وہ خرابی عیب نہیں رہتی ، فیشن اور رواج بن جاتی ہے تو پھر اس کی وجہ سے اس کپڑے کو واپس نہیں کیا جا سکے گا ۔ کیوں کہ وہ اب عیب نہیں رہی ۔ رواج بن گئی ۔ بلکہ اس کپڑے کو پسند کیا جائے گا اور اس کی زیادہ قیمت وصول کی جائے گی " (۴۵)

بہر کیف اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ عرف و عادت ، اور رسم و رواج کے نتیجے میں جو احکام مرتب ہونگے وہ اس عرف اور رواج کے بدلنے سے تبدیل ہو جائیں گے ۔

قولِ صحابی ۔ یا تعاملِ صحابہ :

علمائے اصول کے نزدیک صحابی سے مراد وہ شخص ہے جس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہو ۔ یا آپ نے اس کو دیکھا ہو ۔ اور وہ آپ پر ایمان لایا ہو ۔ اور ایمان ہی کی حالت میں اس کی موت واقع ہوئی ہو ۔

امتِ مسلمہ ۔ صحابہ انہی لوگوں کو کہتی ہے جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست تعلیم و تربیت حاصل کی ، آپ کی فکری اور عملی زندگی کو اپنی زندگی میں نمایاں کیا ، جو کچھ آپ نے سنا ، بعینہ وہی دوسروں تک پہنچایا ، جو کچھ کرتے دیکھا اسی پر عمل کیا ۔ ظاہر ہے ان سے بڑھ کر مزاج شناس نبوت اور کون ہو سکتا ہے: ان کے قول اور عمل کو معیار تسلیم کرنے سے کسی اصولی قاعدے ضابطے پر کوئی زد نہیں پڑتی ۔

اگر مجتہد کو الکتاب ، سنت اور اجماع میں کوئی حکم نہ ملے تو کیا اس کے لئے یہ درست ہو گا کہ وہ صحابی کا قول ، عمل ، فتویٰ ، یا فیصلے کو ماخذ قوانین میں سے ایک ماخذ تسلیم کرے ۔ اور اس پر عمل کرے ۔؟ قول صحابی اور عمل صحابی کے حجت ہونے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں البتہ کچھ تفصیل ہے ۔ جس کی نوعیت یہ ہے :

۱: جن مسائل میں شرعی حکم ۔ رائے اور اجتہاد سے معلوم نہیں ہو سکتا ان میں فقہاء کے نزدیک صحابی کا قول حجت ہے ۔ کیوں کہ یہ اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ یہ انہوں نے یقیناً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو گا ۔ اس طرح اس کی حیثیت سنت کی سی ہو گئی ۔ اور سنت تشریح کا ماخذ ہے ۔ نیز خود صحابہ کے اقوال و افعال کی پیروی کا حکم سنت میں موجود ہے ۔

فقہاء نے اس نوع کی یہ مثال دی ہے کہ : حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حیض کی کم سے کم مدت تین دن ہے ، اسی طرح بعض صحابہ کے قول سے یہ ثابت ہے کہ مہر کی کم سے کم مقدار دس درہم ہے ۔

۲: جس قول صحابی پر اتفاق ہو چکا ہو اس کو شرعی حجت سمجھا جاچیے گا ۔ کیوں کہ اس کی حیثیت اجماع کی ہو گی ۔ اسی طرح جس قول صحابی کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ کسی نے اس کی مخالفت کی ہے ، تو وہ بھی اجماع سکوتی کی قبیل سے ہو گا ۔ اور ان فقہاء کے نزدیک شرعی حجت ہو گا جو اجماع سکوتی کے قائل ہیں ۔

۳: بعض فقہاء کا نقطہُ نظر یہ ہے کہ ایک صحابی کا قول دوسرے صحابی پر حجت نہیں ہے ، ایسی حجت جس کا ان کو پابند ہونا ضروری ہو ۔ یہ بات واضح ہے کہ صحابہ کے درمیان بعض مسائل میں اختلاف تھا ، اور ایک صحابی دوسرے کو اپنے قول اور عمل کا پابند نہیں کرتا تھا ۔

۴: جو قول صحابی ۔ رائے اور اجتہاد پر مبنی ہے ، اس میں اختلاف ہے کہ بعد میں آنے والے لوگوں پر وہ حجت ہے یا نہیں ۔؟ (۳۶)

بعض فقہاء کا خیال یہ ہے کہ یہ شرعی حجت ہے ، اور اگر مجتہد کو کتاب ، سنت ، اجماع میں کسی مسئلہ کا کوئی حکم نہ ملے تو اس کو قول صحابی پر عمل کرنا چاھئے ۔ اور اگر صحابہ کے درمیان اختلاف ہو تو ان میں سے کسی ایک کا قول اختیار کرے ۔

پہلا نقطہ نظر رکھنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ صحابی کے اجتہاد میں صحت کا احتمال زیادہ ہے ، اور غلطی کا بہت کم ، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے نزول وحی کا زمانہ پایا ہے ، تشریع احکام ، اور اسباب نزول سے واقفیت تھی ، براہ راست نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں بیٹھنے کا موقعہ ملا تھا ۔ ان اسباب کی بنا پر ان کی رائے کو دوسروں کی آراء پر ایک گونہ برتری حاصل ہے ، اور یہی وجہ ہے کہ ان کا اجتہاد دوسروں کے اجتہاد کی بہ نسبت صحت کے زیادہ قریب سمجھا جاتا ہے ۔

دوسرا نقطہ نظر رکھنے والوں کا کہنا ہے کہ ہم کتاب ، سنت ، اور ان دلیلوں کے پابند ہیں جن کی طرف ان کے نصوص رہ نمائی کرتے ہیں ۔ اور قول

صحابی کا شمار ان میں نہیں ھے ، رائے پر مبنی اجتہاد صحیح بھی ہو سکتا ھے اور غلط بھی ۔ اگرچہ صحابی کے اجتہاد میں غلطی کا امکان کم ھے لیکن بنیادی طور پر صحابی اور غیر صحابی کے اجتہاد میں کوئی فرق نہیں ھے ۔

شرائع قبل از اسلام :

اسلام سے پہلے کی شریعتوں سے مراد ، اللہ کی طرف سے نازل کئے ہوئے ہدایت کے وہ تمام راستے اور طریقے جو پچھلی امتوں کے پاس موجود و محفوظ تھے ۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر عمل فرمایا تھا ۔ ظاہر ھے کہ اس میں وھی باتیں داخل ہوں گی جو الٰہی حکمت ، اور اس کے بنیادی اصول کے مطابق تھیں ، اور جن باتوں میں انسانی اغراض و مقاصد ، اور مفادات نے تصرفات کر دیئے تھے ، یا وہ حالات و زمانہ کے تقاضے پورے کرنے سے قاصر رہ گئی تھیں ، ان کے قبول کرنے کا کوئی سوال ھی پیدا نہیں ہوتا ، اور نہ وہ احکام اسلام کا مآخذ و مصدر بن سکتی ھیں ۔

حقیقت یہ ھے کہ بنیادی تعلیمات میں تمام شریعتوں کے اتفاق کے باوجود قومی مزاج ، اور حالات کی مناسبت سے ان کے راستوں اور طریقوں میں اختلاف ہوتا تھا ۔ اس لئے ہر بعد میں آنے والی شریعت اپنے ماسبق کی انھی باتوں کے قبول کرنے پر مامور تھی جو بدلے ہوئے حالات کا ساتھ دے کر الٰہی حکمت کو بروئے کار لانے میں مدد گار ثابت ہوتی تھیں ۔

ان احکام کا ھماری شریعت سے تعلق اور ھمارے لئے ان کے حجت ہونے میں علماء کے درمیان اختلاف ھے ، ان کے اقوال ذکر کرنے سے پہلے ضروری ھے کہ ھم مقام اختلاف کو بیان کریں ۔ کیوں کہ ھم سے پہلے کی شریعتوں کی بھی کئی قسمیں ھیں ۔ ان میں سے کچھ وہ ھیں جن کے ھمارے ھاں حجت ہونے پر اتفاق ھے اور بعض وہ ھیں جن میں — اختلاف ھے ۔

١: پہلی قسم : یہ وہ احکام ھیں جو قرآن یا سنت میں مذکور ھیں ۔ اور ھماری شریعت میں اس بات کی دلیل موجود ھے کہ یہ ھم پر ایسے ھی فرض ھیں جیسے

ہم سے پہلے دوسری امتوں اور قوموں پر فرض تھے ۔ احکام کی اس قسم میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ ہمارے لئے شریعت ہیں اور ان کا ہمارے لئے شریعت اور حجت کا ماخذ خود ہماری شریعت کی نصوص ہیں ۔ ان میں سے ایک مثال روزہ کی فرضیت کی ہے ۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے یا ایھا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون (۲۷) (اے ایمان والو جس طرح تم سے پہلے لوگوں پر روزہ فرض کیا گیا تھا اسی طرح تم پر بھی روزہ رکھنا فرض کیا گیا ہے اس امید پر کہ تم پرہیز گار ہو جاو)۔

۲: دوسری قسم : یہ وہ احکام ہیں جن کو اللہ تعالی نے قرآن مجید میں بیان کیا ہے ، یا جن کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سنت میں فرمایا ہے اور ہماری شریعت میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ ہمارے حق میں یہ احکام منسوخ ہیں ۔ یعنی یہ احکام سابق امتوں کے ساتھ مخصوص تھے ۔ اور اس قسم کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہمارے حق میں یہ منسوخ ہیں ، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : قل لا اُجد فیما اوحی اِلیَّ محرما علیٰ طاعم یطعمہ اِلا ان یکون میتۃً او دماً مسفوحاً او لحم خنزیر فاُنہ رجس او فسقا اجل لغیر اللہ بہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فان ربک غفور رحیم ۔ و علیٰ الذین ھادوا حرمنا کل ذی ظفر ومن البقر والغنم حرمنا علیھم شحو مھما الا ما حملت ظھورھما او الحوایا او ما اختلط بعظم ، ذلک جزیناھم ببغیھم واُنا لصٰدقون (۲۸) ۔ (آپ ان سے کہہ دیجئے جو احکام مجھ پر وحی کے ذریعہ نازل ہوئے ہیں ان میں کوئی ایسی چیز حرام نہیں پاتا جس کو کوئی کھانے والا کھائے الایہ کہ وہ مرا ہوا جانور ہو ، یا بہتا ہوا خون ہو ، یا خنزیر کا گوشت ہو ، کیونکہ وہ بالکل ناپاک ہے یا وہ جانور جو معصیت کا موجب ہو غیر اللہ کے لئے نامزد کر دیا گیا ہو پھر جو کوئی

بھوک سے مضطر و مجبور ہو جائے بشرطیکہ طالب لذت نہ ہو اور حد سے تجاوز کرنے والا بھی نہ ہو تو آپ کا رب بخشنے والا اور نہایت مہربان ہے ۔ اور یہود پر ہم نے تمام ناخن والے جانوروں کو حرام کر دیا تھا اور گائے اور بکری میں سے ان دونوں کی چربیاں ہم نے ان پر حرام کر دی تھیں مگر ہاں ان دونوں کو وہ چربی جو گائے اور بکری کی پیٹھ پر یا ان کی آنتوں میں لگی ہوئی ہو یا ان کی ہڈی سے ملی ہوئی ہو وہ حرام نہیں تھی ۔ یہ ہم نے ان کو ان کی شرارت و سرکشی کی وجہ سے سزا دی تھی ، اور یقینا ہم سچے ہیں)۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے : مال غنیمت کو میرے لئے حلال کر دیا گیا ، اور مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال نہیں تھا ، مذکورہ بالا آیت ہمیں بتلاتی ہے کہ بہت سی چیزیں جو پہلی امتوں پر حرام تھیں وہ ہمارے لئے حرام نہیں ہیں بلکہ ان کو ہمارے لئے حلال کر دیا گیا ہے ۔ اور حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مال غنیمت مسلمانوں کے لئے حلال ہے ، لیکن گذشتہ امتوں کے لئے وہ حلال نہیں تھا ۔

۳: تیسری قسم : یہ وہ احکام ہیں جن کا ذکر نہ ہماری کتاب میں موجود ہے ، اور نہ ہمارے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں ۔ احکام کی یہ قسم ہمارے لئے شریعت نہیں ہے ۔ اس میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے ۔

۴: چوتھی قسم : یہ وہ احکام ہیں جو کتاب یا سنت کی نصوص میں موجود ہیں ۔ لیکن ان نصوص کے سیاق میں ایسی کوئی دلیل موجود نہیں ہے جو یہ بتلاتی ہو کہ یہ احکام ہمارے حق میں باقی ہیں یا نہیں ۔ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے

وكتبنا عليهم فيها أنّ النفس بالنفس والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالاذن ، والسّنّ بالسّنّ والجروح قصاص (٤٩) .

(اور ہم نے ان (یہودیوں) پر تورات میں یہ بات فرض کی تھی کہ جان کے بدلہ جان ، اور آنکھ کے بدلے آنکھ ، اور ناک کے بدلے ناک ، اور کان کے بدلے کان ، اور دانت کے بدلے دانت اور اسی طرح خاص زخموں کا بھی بدلہ ہے)

یهی وہ قسم هے جس میں اختلاف هے کہ آیا یہ احکام همارے حق میں حجت هیں یا نهیں ۔

بعض علماء ، جیسے حنفیہ کی رائے یہ هے کہ یہ احکام همارے لئے بهی حجت هیں ، اور هماری شریعت کا جزء هونے کی حیثیت سے یہ معتبر هیں ۔ دوسرے فریق کا خیال یہ هے کہ یہ همارے لئے شریعت نهیں هیں ان میں هر فریق نے اپنے اپنے نقطہ نظر کی تائید میں دلائل بیان کئے هیں ۔(۵۰)

سچ یہ هے کہ یہ اختلاف کوئی اهمیت نهیں رکھتا اس لئے کہ اس سے عمل میں اختلاف مرتب نهیں هوتا پچھلی شریعتوں کے احکام میں سے جو حکم بهی اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں بیان فرمایا هے ، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے همارے لئے ذکر فرمایا هے اس کے همارے حق میں منسوخ هونے یا باقی هونے کی کوئی نہ کوئی دلیل ضروری موجود هے ۔ باقی رکھنے یا منسوخ کرنے کی یہ دلیل خواہ اس نص کے سیاق میں هو جس نے سابق شریعتوں کا یہ حکم همارے لئے بیان کیا هے ، یا یہ دلیل کتاب و سنت کی نصوص میں کسی اور مقام پر هو ۔

هم یہاں اپنے اس قول کی تائید میں یہ دلیل پیش کرتے هیں کہ قصاص سے متعلق مذکورہ بالا آیت میں جو احکام مذکور هیں وہ همارے حق میں بهی باقی هیں ، منسوخ نهیں هوئے ، اور اس کے دلائل خود هماری شریعت میں موجود هیں ۔ بعض لوگ یہ دعوی کرتے هیں کہ زخموں اور اعضاء کا قصاص هماری شریعت میں نهیں هے ، یہ حکم هم سے پہلے کی شریعتوں میں تها ۔ اس لئے هم پر یہ واجب نهیں هے یہ محض وهم هے ، یہ کسی ثبوت یا دلیل پر مبنی نهیں علماء کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نهیں هے کہ اس آیت میں مذکورہ احکام همارے حق میں ثابت هیں اور وہ هماری شریعت کا جزو هیں مختلف فقہی مکاتب کے فقهاء کی کتابوں کا جس نے مطالبہ کیا هے اس کو معلوم هے کہ ان کتاب میں ایک مخصوص باب هوتا هے جس کو القصاص فی النفس و فی مادون النفس کہتے هیں ۔ یعنی هلاکت جان و قتل کی صورت میں قصاص ، اور هلاکت جان کے علاوہ اعضاء کو تلف کرنے کا قصاص ،

اعضاء کے قصاص کے بارے میں جو کچھ حکم اس آیت میں ہے وہ بلا کسی اختلاف کے ہمارے حق میں ثابت ہے ۔

اس آیت کے سلسلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں :

" اللہ تعالی نے اہل تورات پر جو احکام فرض کئے ہیں اس آیت میں ان کا ذکر کیا ہے ، ارشاد باری تعالی ہے ۔ و کتبنا علیہم فیہا ان النفس بالنفس والعین بالعین الخ (اور ہم نے ان یہودیوں پر تورات میں یہ بات فرض کی تھی کہ جان کے بدلے جان ، اور آنکھ کے بدلے آنکھ) مجھے علم نہیں کہ آیا اس بارے میں کوئی اختلاف ہے کہ اس امت کے لئے بھی قصاص کا وہی حکم ہے جو اللہ تعالی نے اہل تورات کے لئے دیا تھا ۔ اور مجھے علم نہیں کہ آیا اس بارے میں بھی کوئی اختلاف ہے کہ قتل و ہلاکت جان کی صورت میں دو آزاد مسلمانوں کے درمیان قصاص کا حکم ہے ، یہ اس صورت میں ہے جب اعضاء کا قصاص لینے میں جس جگہ سے وہ عضو کاٹا جائے ، اس شخص کے ہلاک ہونے کا خوف نہ ہو "۔(۵۱)

ابن قدامۃ (م : ۶۲۰ھ) لکھتے ہیں :

" قتل کے علاوہ اعضاء کے قصاص لینے پر بھی مسلمانوں کا اجماع ہے اگر قصاص لینا ممکن ہو "(۵۲)

اس آیت میں مذکورہ احکام دونوں فریقوں کے نزدیک ہمارے حق میں قابل عمل ہیں ، یعنی وہ جو سابق شریعتوں کو ہمارے حق میں قابل عمل مانتے ہیں ، اور وہ جو اس کے مخالف ہیں ۔ پہلا فریق تو اپنے مسلک کے مطابق استدلال کرتا ہے، دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ ہماری شریعت میں خود ایسے احکام اور دلائل موجود ہیں جو ان احکام کی تائید کرتے ہیں ۔ اس لئے یہ ہمارے حق میں ثابت ہیں ۔

حواشی و حوالہ جات

باب : ۳ (حصہ دوم)

:۱ احکام القرآن (آمدی) ۱۱۹/۳

:۲ ایضاً

:۳ الاعتصام ۱۱۸/۲

:۴ اصول بزدوی – ص : ۳۲۶

:۵ توضیح ۵۸۹/۲ ، ۵۹۰ – نیز دیکھئیے : ارشاد الفحول ، کشف الاسرار – بزدوی ، احکام الاحکام – (آمدی) ،الوجیز فی اصول الفقہ –

:۶ ان چھ اقسام کی تفصیل حسب ذیل ہے –

(۱) استحسان الکتاب – یعنی کتاب اللّٰہ کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے – مثلاً اگر کسی شخص نے کہا : " مالی صدقۃ " تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ لفظ مال سے پورا مال مراد ہو اور اس پر تمام مال کا صدقہ کرنا لازم ہو ، لیکن استحساناً اسے مال زکوۃ پر محمول کیا گیا ہے ، اس لئے کہ قرآن کریم کی آیت " خذمن اموالھم صدقۃ " میں لفظ اموال سے مال زکوۃ کے سوا اور کچھ مراد نہیں – (آمدی : ۱۳۷/۳)–

(۲) استحسان السنۃ – یعنی سنت کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے – مثلاً اگر کوئی شخص رمضان میں بھول کر کچھ کھا پی لے، تو منافی صوم ، امر پائے جانے کی وجہ سے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قضا لازم ہو ، لیکن استحساناً اس پر قضا لازم نہیں ، اس لئے کہ ایک صحابی نے روزہ میں بھول کر کھا پی لیا تھا اور رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا " اللّٰہ اطعمک و سقاک " (آمدی ۱۳۷/۳)–

(۳) استحسان الاجماع ۔ یعنی اجماع کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے ۔ مثلاً قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عقد استصناع ، بیع معدوم ہونے کی وجہ سے صحیح نہ ہو ، لیکن استحساناً اسے درست کہا گیا ، اس لئے کہ اس کی صحت پر ہمیشہ سے مسلمانوں کا اجماع رہا ہے (فتح الغفار ۳۰/۳)۔

(۴) استحسان القیاس ۔ یعنی کسی مسئلہ میں قیاس جلی کا تقاضا کچھ ہو ، اور قیاس خفی کا کچھ اور ، اور اس موقع پر قیاس خفی کے مقابلے میں قیاس جلی کو ترک کر دیا جائے ۔ مثلاً سباع طیور کے سور کا مسئلہ کہ سباع بہائم کے سور کی طرح اس کو بھی ناپاک ہونا چاہئے ۔ قیاس جلی کا یہی تقاضا ہے ۔ لیکن یہاں ایک قیاس خفی بھی ہے کہ سباع بہائم کے سور کے ناپاک ہونے کی اصل وجہ یہ ہے کہ پانی میں ان کے لعاب کی آمیزش ہو جاتی ہے ، اور سباع طیور ، چونکہ چونچ سے پانی پیتے ہیں ، اور اس طرح پانی میں ان کے لعاب کی آمیزش نہیں ہوتی اس لئے ان کے سور کو استحساناً ناپاک نہیں کہا گیا ۔ البتہ احتیاطاً مکروہ کہا گیا (فتح الغفار : ۳۰/۳)

امام سرخسی نے اسی استحسان کے بارے میں کہا ہے

" والاستحسان فی الحقیقۃ قیاسان " احدھما جلی ضعیف الاثر فیسمی قیاسا والاخرخفی قوی الاثر فیسمی استحساناً " (مبسوط : ۱۲۵/۱۰)۔

(۵) استحسان الضرورۃ ۔ یعنی کسی ضرورت کی بنا پر قیاس کو ترک کیا جائے ۔ مثلاً حوض اور کنوئیں کے پانی کی نجاست کی صورت میں ، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا تمام پانی نکالا جائے ، یا اس پر پانی بہایا جائے لیکن اس طرح پانی نکالنا کہ نجس پانی کا ایک قطرہ بھی اس میں نہ رہے ، یا اس پر پانی بہانا ممکن نہیں اس لئے استحساناً قیاس کے مقتضی کو ترک کر دیا گیا۔ (کشف بزدوی : ۶/۴)

(٦) استحسان العادۃ ـ یعنی عرف و عادت کے مقابلہ میں ، قیاس کو ترک کیا جائے ـ مثلاً حمام میں مستعمل پانی اور اس میں ٹھہرنے کی مدت کا ، ازروئے قیاس تعین ہونا چاہئے ـ لیکن اس میں چونکہ دشواری ہے ، اور عادت بھی تعین کی نہیں ، اس لئے استحساناً عادت کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا گیا (آمدی : ۱۳۷/۳)ـ

بعض حضرات عرف و عادت کو ایک شمار کرتے ہیں اور بعض حضرات عرف کو اقوال ، اور عادت کو افعال سے متعلق مانتے ہیں(تلویح: ۱۷۵/۱، العرف و العادۃ ص : ۱۲)

:۷ کشاف اصطلاحات الفنون ـ ۳۹۱/۲

:۸ اصول الفقہ ـ ص : ۲۰۷

:۹ اصول سرخسی ـ ۲۰۰/۲

:۱۰ ارشاد الفحول ـ ص : ۲۴۱

:۱۱ ایضاً

:۱۲ الموافقات ـ ۲۰۸/۲ ، نیز دیکھئے : مناهج الاجتهاد ـ ص : ۲۶۶، ۲۶۷، مصادر التشریع الاسلامی ص : ۷۰

:۱۳ مصادر التشریع الاسلامی ـ ص : ۷۰، نیز : ارشاد الفحول ص : ۲۷۱

:۱۴ بخاری : عبدالرحمن ـ مقالہ :" استحسان "ـ مجلہ منہاج لاہور ج: ۳، ش : ۴ (اکتوبر ۱۹۸۵ء)ـ ص : ۱۲۵، ۱۲۶

:۱۵ ادب القاضی ۲/ ۶۵۰

:۱۶ ایضاً ـ ۶۳۹/۲

:۱۷ المنخول ـ ص : ۳۷۵ ـ ۳۷۷

:۱۸ نهایۃ الوصول ص : ۱۳۹

:۱۹ یہ بعض فقہاء کے نزدیک ہے ـ

۲۰: الوجیز – ص : ۲۳۲ – ۲۳۵ ، مناهج الاجتهاد نیز – اصول الفقه الاسلامی (زکی الدین شعبان) – ص : ۱۸۰ – ۱۸۸ ص : ۲۷۲ – ۲۷۷ ، الفقه الاسلامی – ص : ۱۸۹ ، ۱۹۰ –

۲۱: تلویح – ۵۹۲/۲ ، ۵۹۳، الوجیز – ص : ۲۳۵

۲۲: المستصفیٰ ۱۳۹/۲

۲۳: المدخل للفقه الاسلامی – ص : ۲۵۸ ، ۲۵۹ – نیز دیکھئے : الوجیز – ص : ۲۳۷ ، ۲۳۸ –

۲۴: المنخول – ص : ۳۵۳، المستصفیٰ – ۷۰/۲، نیز دیکھئے ، الاعتصام (شاطبی) ۹۵/۲

۲۵: القرآن:۳۶/۷۵

۲۶: القرآن : ۳۸/۶

۲۷: یہ دلیل آمدی نے اپنی کتاب الاحکام فی اصول الاحکام (۲۱۶/۳) میں نقل کی ھے –

۲۸: موافقات– ۶/۲، ۷۷

۲۹: اعلام الموقعین ۱/۳

۳۰: الفقه الاسلامی – ص : ۱۹۲، ۱۹۳– ، الطرق الحکمیه (ابن قیم الجوزیه) – ص : ۱۲ ، الوجیز – ص : ۲۲۵ –

۳۱: اعلام الموقعین – ۲۹۲/۱ – ۳۳۹

۳۲: ارشاد الفحول – ص : ۲۰۸ – ۲۲۰
نیز دیکھئے : مصادر التشریع الاسلامی (خلاف) – ص : ۱۵۱، ۱۵۲، الوجیز : ص : ۲۶۷، ۲۶۸ ، نیل الاوطار ص : ۲۰ –

۳۳: القرآن : ۱۳/۴۵

۳۴: القرآن : ۲۹/۲

۳۵: المدخل للفقه الاسلامی – ص : ۲۶۳، ۲۶۲، المستصفیٰ – ۲۲۳/۱، الاحکام – ۱۲۳/۳، ارشاد الفحول – ص : ۲۰۸، الوجیز – ص : ۲۶۹، ۲۷۰

:۳۶ حجة اللّٰه البالغة – ۱۲۲/۱

:۳۷ مصادر التشريع الاسلامي – ص : ۱۳۵، حجة اللّٰه البالغة ۱۲۲/۱

:۳۸ المستصفي – ۱۳۲/۲، نيز : المدخل في الفقه الاسلامي (حسن علي شادلي) ص : ۲۲۰

:۳۹ الاشباه و النظائر (سيوطي) ص : ۶۳

:۴۰ روح المعاني

:۴۱ مصادر التشريع الاسلامي – ص : ۱۳۶

:۴۲ ايضاً ، ص : ۱۴۷، نيز : الوجيز – ص : ۲۵۳ –

:۴۳ القرآن : ۱۹۹/۷

:۴۴ الاحكام في اصول الاحكام (آمدي) ۱۱۲/۳، مصادر التشريع الاسلامي – ص : ۱۳۶، ۱۴۷، الوجيز – ص : ۲۵۵، ۲۵۶

:۴۵ قرافي – شهاب الدين : الفروق – (دار المعرفة بيروت – ت – ن)۱۷۶/۱

:۴۶ بحر العلوم شرح مسلم الثبوت – ۱۸۵/۲

:۴۷ القرآن : ۱۸۳/۲

:۴۸ القرآن : ۱۳۶/۸

:۴۹ القرآن : ۳۵/۵

:۵۰ المستصفیٰ – ۱۳۳/۲، الاحكام – ۱۸۶/۳

:۵۱ شافعي : محمد بن ادريس – امام – احكام القرآن (مكتبة المثنیٰ بغداد ۱۹۵۱ء) ۲۸۰/۱، ۲۸۱–

:۵۲ المغني ، ۲۰۲/۷ ، ۲۰۳ –

باب : ۲

تدوینِ فقہ اسلامی

مباحث :

- قرآنِ حکیم میں فقہِ اسلامی کے بنیادی اصول
- فقہ کا تدریجی ارتقاء
- تدوینِ فقہِ اسلامی کے مختلف ادوار
- مختلف مکاتبِ فقہ کا قیام
- دوسری صدی ہجری میں علمی بیداری - بعض نئے علوم کی ابتداء
- فقہی اصطلاحات کا ظہور
- اکابرِ فقہاء اور مجتہدین کا ظہور
- روحِ تقلید - اسباب

چوتھا باب :

تدوین فقہ اسلامی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے اکتالیسویں سال آپ پر وحیِ الٰہی کا نزول شروع ہوا۔ سب سے پہلے جو وحی نازل ہوئی اس میں آپ کو اللہ کی طرف سے علم ، قراتِ کتاب ، اور فہم و تدبر کی دعوت دی گئی ۔ فرمایا گیا : اقرا باسم ربک الذی خلق ، خلق الانسان من علق ، اُقرأ و ربک الاکرم الذی علم بالقلم ، علم الانسان مالم یعلم ۔[1] (پڑھ ، اپنے رب کے نام سے جس نے سب کو پیدا کیا ، بنایا آدمی کو جمے ہوئے لہو سے ، پڑھ ، اور تیرا رب بڑا کریم ہے ، جس نے علم سکھایا قلم سے ، سکھایا آدمی کو وہ کچھ جو وہ نہ جانتا تھا)۔

وحیِ الٰہی کے یہ ابتدائی کلمات اس بات کی نشان دہی کر رہے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جس دعوت کا امین اور علم بردار بنایا جا رہا ہے ، اس کی اساس علم ، فہم اور تعقل پر ہے ۔ آپ نے حصول علم کو اپنی امت پر فرض قرار دیا ، علم کو عبادت سے افضل کہا ۔ اور آپ پر نازل ہونے والی وحی الہی اور قرآن حکیم نے خود یہ فیصلہ سنا دیا کہ : بے علم اور اہل علم دونوں برابر نہیں ہو سکتے ۔[۲]

نزولِ وحی کا یہ سلسلہ تقریباً تیئس برس تک جاری رہا ۔ یہاں تک کہ ۱۰ ہجری میں نو ذی الحج کو یہ آخری آیت (وحی) نازل ہوئی : الیوم اکملت لکم دینکم و اُتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا [۳] (آج میں نے پورا کر دیا تمہارے لئے تمہارا دین ، اور پوری کر دی تم پر اپنی نعمت ، اور پسند کیا میں نے تمہارے لئے اسلام کو بطور دین)۔ اس طرح نزول وحی اور نزول قرآن کی کل مدت بائیس سال ، دو مہینے اور بائیس دن ہوئی ۔[۴]

نزول قرآن کا زمانہ دو الگ الگ حصوں میں منقسم ھے ، جو باھم ایک دوسرے سے ممتاز ھیں ۔ پہلا حصہ اس زمانے سے تعلق رکھتا ھے جس میں آپ کا قیام مکہ مکرمہ میں تھا ، یہ زمانہ بارہ سال ، پانچ مہینے اور تیرہ دن پر محیط ھے ۔ اس دور میں قرآن حکیم کا جتنا حصہ نازل ھوا (اور وہ تقریباً دو تہائی ھے) وہ مکی کہلاتا ھے ۔

دوسرا حصہ ھجرت کے بعد شروع ھوا ، مدنی دور نو سال ، نو مہینے اور نو دن پر مشتمل ھے ۔ اس مدت میں جو سورتیں اور آیتیں نازل ھوئیں ، ان کو مدنی کہا جاتا ھے ۔ یہ قرآن حکیم کا تقریباً ایک تہائی حصہ ھے ۔(۵)"

مکی دور میں قرآن حکیم کا جو حصہ نازل ھوا ، اس میں لوگوں کو اللہ کی قدرت اور ربوبیت کی طرف توجہ دلائی ، توحید کے دلائل بیان کئے اور زیادہ زور عقائد کی اصلاح پر دیا گیا ۔ احکام بہت کم بیان کئے گئے ۔ جہاد و قتال کا حکم نازل نہیں ھوا صرف دعوت و تبلیغ پر اکتفاء کیا گیا ۔

مدنی زندگی میں قرآن حکیم کا جو حصہ نازل ھوا اس میں کثرت سے احکام کا بیان ھے ۔ زکوۃ اور حج کی فرضیت مدنی زندگی میں ھوئی ، باقاعدہ حکومت کا قیام عمل میں آیا ، کافروں اور مشرکوں سے جہاد و قتال کا حکم دیا گیا ۔ گویا مدینہ میں آ کر مسلمانوں کی اجتماعی زندگی مربوط و منظم ھوئی ۔ اور اس طرح مکی اور مدنی زندگی کے درمیان بین فرق ظاھر ھو گیا ۔

تشریع احکام کا دور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے تین ماہ قبل آیت : " الیوم اکملت لکم دینکم " کے نزول کے ساتھ ختم ھو گیا ۔

قرآن حکیم کا علانیہ دعوی ھے کہ وہ انسانی حالات کی اصلاح کے لئے نازل کیا گیا ھے ، اور اسی غرض سے اوامر و نواھی نازل کئے گئے ھیں ، چنانچہ وہ کہتا ھے :

یأمرھم بالمعروف وینھاھم عن المنکر و یحل لھم الطیبات و یحرم علیھم الخبائث (۶) اور ان کو نیکی کا حکم دیتا ھے بری باتوں سے منع کرتا ھے، ان کے لئے پاک چیزوں کو حلال کرتا ھے، اور ان کیلئے ناپاک چیزوں کو حرام قرار دیتا ھے ۔

قرآن حکیم نے فقہی احکام میں تین چیزوں کو اپنی بنیادی اصول قرار دیا ھے۔

(۱) عدمِ حرج

(۲) قلتِ تکلیف

(۳) تدریج

عدمِ حرج :

عربی زبان میں حرج کے معنی تنگی کے ھیں اور اس قسم کے دلائل جن سے یہ ثابت ھو کہ اس شریعت کا بنیادی اصول تنگی کو دور کرنا ھے ، بکثرت ھیں مثلاً اللہ تعالی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک وصف یہ بیان کیا ھے :

ویضع عنھم اُصر ھم والا غلال التی کانت علیھم[۷] (اور وہ ان لوگوں سے اس بوجھ کو اور ان بیڑیوں کو جو انکے اوپر تھیں اتار پھینکتا ھے)۔

اللّٰہ تعالی نے ھم کو خود اس دعا کی تعلیم دی ھے :

ربنا ولاتحمل علینا اصراکما جملتہ علی الذین من قبلنا ربنا ولا تحملنا مالا طاقۃ لنابہ[۸] (اے اللہ ھم پر وہ بوجھ نہ لاد جسکے اٹھانے کی ھم میں طاقت نہ ھو)

حدیث شریف میں آیا ھے کہ اللہ تعالی نے اس دعا کے جواب میں فرمایا کہ : میں نے ایسا کر دیا ۔

ان کے علاوہ اور بھی متعدد آیتیں ھیں مثلاً :

لا یکلف اللّٰہ نفساً الا وسعھا ۔[۹] یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر ۔[۱۰] (کسی شخص کو اتنی ھی تکلیف دیتا ھے جتنی کہ اسکی وسعت ھوتی ھے ۔ اللّٰہ تمھارے ساتھ آسانی کرنا چاھتا ھے ، سختی کرنا نہیں چاھتا ۔)

ماجعل علیکم فی الدین من حرج[۱۱] (اللّٰہ نے تم پر دین کے بارہ میں کوئی تنگی نہیں کی ھے) یرید اللّٰہ اَن یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفا ۔(اللّٰہ تم سے تخفیف کرنا چاھتا ھے ، اور خود انسان ضعیف پیدا کیا گیا ھے)

حدیث شریف میں آیا ہے :
بعثت بالحنیفیة السمحة ۔(میں سہل اور سیدھے مذہب کو لیکر مبعوث ہوا ہوں)
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق و عادات کی نسبت حدیث میں آیا ہے : چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو آپ نے دونوں میں سے آسان تر چیز کو اختیار کر لیا بشرطیکہ وہ گناہ کی چیز نہ ہو)۔
اس قسم کی اور بھی متعدد آیتیں اور حدیثیں ہیں اور فقہاء نے بھی اس کو ایک شرعی اصل قرار دیا ہے اور اس کے ذریعے بہت سے احکام مستنبط کئے ہیں ۔
یہ ایک قطعی اصل ہے اور اسی اصل کی بنا پر شریعت میں رخصتیں مثلاً مسافر کے لئے روزہ نہ رکھنا ، بوقت ضرورت حرام چیز کو مباح کر دینا اور تیمم کرنا مشروع ہیں ۔

قلت تکلیف :

قلت تکلیف عدم حرج کا لازمی نتیجہ ہے ، کیونکہ تکلیف کی کثرت میں مختلف قسم کی تنگیاں ہیں جو شخص اوامر و نواہی کی تحقیقات کے لئے قرآن مجید کا مطالعہ کرے گا اس کو اصل کی صحت کا یقین نہایت آسانی کے ساتھ ہو جائے گا کیوں کہ :

(۱) اول تو ان کی تعداد نہایت کم ہے ۔
(۲) دوسرے یہ کہ تھوڑی سی مدت میں ان کا علم حاصل ہو سکتا ہے ۔
(۳) تیسرے یہ کہ ان پر نہایت آسانی سے عمل کیا جا سکتا ہے ۔
(۴) ان میں اس کثرت سے تفصیل نہیں پائی جاتی کہ جو لوگ صرف قرآن حکیم پر عمل کرنا چاھتے ہیں ان کے لئے تنگیاں پیدا ہوں ۔

یا ایھا الذین آمنوا لا تسالوا عن اشیاء ان تبدلکم تسوءکم وان تسالوا عنھا حین ینزل القرآن تبدلکم عفا اللہ عنھا واللہ غفور رحیم ، قدسالھا قوم من قبلکم ثم اصبحوا بھاکافرین ۔(۱۲) (مسلمانو چیزوں کے متعلق سوال نہ کرو

اگر وہ تم پر ظاہر ہو گئیں تو تم کو ضرر پہونچائیں گی اگر تم نے ان کے متعلق نزول قرآن کے وقت سوال کیا تو وہ تم پر ظاہر ہو جائیں گی خدا نے ان کو معاف کر دیا اور خدا بخشنے والا برد بار ہے ، تم سے پہلے ایک قوم نے ان چیزوں کا سوال کیا پھر ان کی منکر ہو گئی)

یہ سوالات جن سے مسلمانوں کو منع کیا گیا ہے ان چیزوں سے تعلق رکھتے ہیں جنکو اللہ نے معاف کر دیا ہے یعنی ان کی حرمت سے خاموشی اختیار کی گئی ہے ۔ اس بنا پر ان کے متعلق سوال ان کی حرمت کا سبب ہو سکتا ہے لیکن اگر وہ ان کے متعلق پوچھ گچھ نہ کرتے تو وہ اسی طرح معاف رہتیں اور ان کو ان کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوتا ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حج کے متعلق جب سوال کیا گیا :-
افی کل عام (کیا وہ ہر سال فرض ہے) تو اس کے جواب میں آپ کا یہ ارشاد بھی اسی سے تعلق رکھتا تھا ۔

لوقلت نعم لوجبت درونی ماترکتکم فانما ھلک من کان قبلکم بکثرۃ مسائلھم و اختلافھم علی انبیاھم (اگر میں کہتا کہ " ھاں " تو وہ ہر سال فرض ہو جاتا جب تک میں تم کو چھوڑ دوں تو بھی مجھے چھوڑو ، کیونکہ تم سے پہلے جو لوگ تھے وہ اپنے کثرت سوالات اور اپنے انبیاء کی مخالفت کرنے سے ھلاک ہوئے)۔

اعظم المسلمین جرما من سال عن شئی لم یحرم علی المسلمین فحرم علیھم من اجل مسالتہ ۔(مسلمانوں میں سب سے بڑا مجرم وہ شخص ہے جس نے ایک ایسی چیز کے متعلق سوال کیا جو مسلمانوں پر حرام نہیں کی گئی تھی لیکن اس کے سوال کی وجہ سے وہ ان پر حرام کر دی گئی ۔

ان اللہ فرض فرائض فلا تضیعوھا وحد حدودا فلا تعتدوھا و حرم اشیاء فلاتنتھکو ما و مکث عن اشیاء رحمۃ لکم من غیر نسیان فلا تبحثوا عنھا ۔(۱۳) (اللہ نے چند فرائض مقرر کر دیئے بس ان کو ضائع نہ کرو چند حدود مقرر کر دیئے ، ان کے آگے نہ بڑھو ، چند چیزیں حرام کر دیں ان کی پردہ دری نہ کرو ، چند چیزوں سے خاموش رہا تم پر مہربانی کرنے کے لئے نہ اس لئے کہ وہ ان کو بھول گیا تھا اس لئے ان کے متعلق کرید نہ کرو ۔

تدریج :

رسول اللہ صلعم مبعوث ہوئے تو اہل عرب میں بہت سی باتیں راسخ ہو چکی تھیں جن میں بعض قائم رکھنے کے قابل تھیں ، اور ان سے ایک قوم کی تزکیہ میں کوئی ضرر نہیں پہونچتا تھا لیکن بعض عادتیں مضر تھیں اس لئے شارع ان سے ان کو الگ رکھنا چاھتا تھا اس لئے اس نے اپنی حکمت کے اقتضا سے آھستہ آھستہ ان کے لئے اپنے حکم کو ظاھر کیا اور رفتہ رفتہ اپنے دین کو کمال کے درجہ تک پہونچایا ، اس اصول کو پیش نظر رکھ کر جو شخص غور کرے گا اس کو معلوم ہو گا کہ دوسرے حکم نے پہلے حکم کو باطل نہیں کیا بلکہ اس کی تکمیل کی ، چنانچہ یہ حقیقت ذیل کی مثال سے واضح ہو جائے گی ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شراب اور جوئے کے متعلق جن کے اہل عرب شدت سے خوگر تھے ، سوال کیا گیا تو آپ نے قرآن حکیم کی زبان سے اس کا جواب دیا :

فیھما اثم کبیرومنافع للناس و اثمھما اکبر من نفعھما ۔[۱۴] (ان دونوں میں بہت بڑا گناہ ھے اور لوگوں کے لئے فوائد ھیں لیکن ان دونوں کا گناہ ان کے نفع سے بڑا ھے ۔

اگرچہ ایک فقیہ اور فلسفۂ تشریع کا عالم اس آیت سے یہ سمجھ سکتا ھے کہ اس سے ان چیزوں کی حرمت مقصود ھے ، کیونکہ جس چیز میں گناہ کا جزو غالب ہوتا ھے وہ عملاً حرام کر دی جاتی ھے ، اس لئے کہ افعال میں کوئی فعل ایسا نہیں ھے ، جس میں صرف برائی ھی برائی ہو بلکہ تحریم و تحلیل کا دارومدار خیر و شر کے غلبہ پر موقوف ھے ، تاھم خداوند تعالی نے اول اول بہ تصریح انکی ممانعت نہیں کی اس کے بعد نشہ کی حالت میں بہ تصریح ان کو نماز پڑھنے سے روکا تاکہ وہ جو کچھ اس حالت میں پڑھتے ھیں اس کو جان سکیں ۔

یا ایھا الذین آمنوا لا تقربوا الصلاۃ و انتم سکاریٰ حتی تعلموا ماتقولون [۱۵] (مسلمانو نشہ کی حالت میں نماز نہ پڑھو تاکہ تم جو کچھ کہتے ہو اس کو جان سکو ۔

لیکن اس ممانعت نے پہلی آیت کو باطل نہیں کیا بلکہ اس کو اور موکد کر دیا ۔

اس کے بعد تشریح کے ساتھ ممانعت کا قطعی حکم دیا ۔

یا ایھا الذین آمنوا انما الخمر و المیسر و الانصاب والأزلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون ، انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر و یصدکم عن ذکر اللہ و عن الصلاۃ فھل انتم منتھون (١٦)

مسلمانو شراب ، جوا ، بت اور جوئے کے تیر ، روحانی ناپاکی اور شیطان کے کام ھیں اس لئے ان سے بچو ، شاید تم فلاح پاو شیطان صرف یہ چاھتا ھے کہ شراب اور جوئے میں تمھارے درمیان عداوت ڈال دے ، تم کو خدا کے ذکر اور نماز سے روک دے ، تو کیا تم ان سے باز آو گے ؟

احکام فقہیہ کے اس تدریجی اصول سے ایک دوسرا اصول بھی پیدا ھوا ھے ، یعنی پہلے یہ احکام اجمالاً مذکور ھوتے ھیں ، پھر ان کی تفصیل کی جاتی ھے ، چنانچہ مکی اور مدنی احکام کے موازنہ و مقابلہ سے یہ حقیقت بالکل واضح ھو جاتی ھے ۔ مکی احکام مجمل ھوتے ھیں ، اور قرآن حکیم بہت کم ان کی تفصیل کرتا ھے ان کے خلاف مدنی احکام بالخصوص تمدنی معاملات میں بہ نسبت مکی احکام قرآن حکیم نے بہت زیادہ تفصیلات کی ھیں ، اسی بنا پر ھماری رائے میں جن آیتوں سے احکام مستنبط کئے جاتے ھیں وہ زیادہ تو مدنی ھیں ، مکی آیتوں میں صرف وہ احکام مذکور ھیں جن سے عقیدہ کی حفاظت مقصود ھے ۔

تدریجی ارتقاء :

بتدریج ترقی کے لحاظ سے فقہ اسلامی کو بعض اھل علم نے چار ادوار میں ، اور بعض نے چھ ادوار میں تقسیم کیا ۔

چار ادوار میں فقہ کی ایک تقسیم اس طرح کی گئی :

١: دور نشاۃ ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ حیات میں ، جس کی ابتداء سن ١ نبوی سے ھوتی ھے ، اور ٢٣ نبوی یعنی ١١ ھجری پر اس کا اختتام ھوتا ھے۔ یہ دور بائیس سال اور چند ماہ پر محیط ھے ۔

:۴ فقه – دوسری صدی هجری کے ربع ثانی سے چوتھی صدی هجری کے نصف تک –

:۵ فقه – چوتھی صدی هجری کے نصف ثانی سے زوال سلطنت عباسیه (۶۵۶ھ) تک –

:۶ فقه – سقوطِ بغداد (۶۵۶ھ) سے ، جو هلاکو خاں کے هاتھوں هوا ، تا حال – (۹

فقه کو چار ادوار میں تقسیم کیا جائے یا چھ ادوار میں – پہلا دور سب کے نزدیک متفقه هے – یعنی عهد رسالت –

دوسرے دور کا عرصه ۱۱ هجری سے ۳۰ یا ۳۱ کا درمیانی عرصه هے – اس کو بعض نے کبار صحابه کے عهد سے تعبیر کیا هے ، اور بعض نے کبار تابعین کو بھی ساتھ ملا لیا هے – میری رائے میں اگر اس دور کو " دور خلافت راشده " کہا جائے تو شاید زیاده مناسب هو –

بعض حضرات نے دوسرے دور کا عرصه ۱۱ هجری سے لے کر دوسری صدی هجری کے ربع اول تک کا عرصه شمار کیا هے – اور ربع اول کو اس میں شامل کیا هے ، اس دور کو انہوں نے دور شباب سے تعبیر کیا هے –

تیسرے دور کو (ربع ثانی ۲ هجری تا نصف چوتھی هجری) فقه کے عروج اور تکمیل کا دور تسلیم کیا گیا هے –

چوتھی صدی هجری کے نصف ثانی سے شروع هونے والے دور کو انحطاط ، اور تقلید محض کا دور کہا گیا هے –

جن حضرات نے فقه کو چھ ادوار پر پھیلایا ، انہوں نے مذکوره چار ادوار میں دو ادوار کا اس طرح اضافه کیا که چوتھی صدی هجری کے نصف ثانی سے سقوط بغداد تک ایک دور قرار دیا ، اور پھر اس کے بعد سے تا حال ایک دور قرار دیا –

ان تینوں تقسیموں کی تحلیل اور تجزیے کی روشنی میں ناچیز راقم کی رائے یه هے که : بنیادی طور پر فقه کی چار ادوار پر تقسیم کافی هے – تتمه اور تکمله کے طور پر پانچواں دور شامل کر سکتے هیں – لیکن پھر اس کی تقسیم اس طرح کرنا هو گی که چوتھے دور کو دوسری صدی هجری کے ربع ثانی سے چوتھی صدی هجری کے

۲: دورِ شباب۔ عہدِ صحابہ و کبارِ تابعین ۔ یہ دور ۱۱ ھجری سے شروع ہوتا ہے اور دوسری صدی ھجری کے ربع اول پر ختم ہو جاتا ہے ۔

۳: دورِ عروج و تکمیل ۔ دوسری صدی ھجری کے ربع ثانی سے اس کی ابتداء ہوتی ہے ، اور چوتھی صدی ھجری کے نصف پر انتہاء ۔ اس دور میں فقہ اسلامی کی تدوین ہوئی ، تدوین حدیث کا عظیم کام مکمل ہوا ، جرح و تعدیل کا علم ایجاد ہوا ، فقہ کے اصول و قواعد مرتب ہوئے ، فقہی مسالک کا ظہور ہوا ، حدیث ، اصول حدیث ، جرح و تعدیل ، اسماء الرجال ، فقہ اور اصول فقہ پر بنیادی کتب تالیف ہوئی ۔

۴: دور انحطاط و تقلید ۔ چوتھی صدی ھجری کے نصف ثانی سے ابتداء ہوئی اور آج تک جاری ہے ۔(۱۷)

چار ادوار میں فقہ کی ایک تقسیم بایں طور کی گئی :

۱: فقہ ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ حیات میں ۔ ۱۱ ھجری تک ۔

۲: فقہ ۔ عہدِ کبارِ صحابہ میں ۔ یا عہدِ خلفائے راشدین میں ۔ ۴۰ ھجری تک ۔

۳: فقہ ۔ عہدِ صغارِ صحابہ اور عہدِ تابعین میں ۔ ۴۱ ھجری سے دوسری ھجری کے ربع اول تک ۔

۴: فقہ ۔ دوسری صدی ھجری کے ربعِ ثانی سے چوتھی صدی کے نصف تک ۔ (۱۸)

جن حضرات نے چھ ادوار میں تقسیم کیا ، اس کی تفصیل کچھ اس طرح ہے:

۱: فقہ ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ۔ ۱۱ ھجری تک ۔

۲: فقہ ۔ عہد کبارِ صحابہ میں ۔ ۱۱ ھجری سے ۴۰ ھجری تک ۔

۳: فقہ ۔ صغارِ صحابہ ، اور کبارِ تابعین کے دور میں ۔ ۴۱ ھجری سے دوسری صدی ھجری کے ربع اول تک ۔

نصف تک محدود کرنا ہو گا ، پانچواں دور چوتھی صدی کے نصف ثانی سے شروع ہو گا -
اور کہا جائے گا کہ تا حال جاری ہے - یہ دور - انحطاط اور تقلید کا دور ہو گا -

پہلا دور : رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ حیات میں ۱۰ ھجری تک ـ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں فقہ سے متعلق جملہ امور آپ کی ذات گرامی سے وابستہ تھے ـ قانون سازی ، فتاوی ، اور فیصلوں وغیرہ کے فرائض آپ خود ھی انجام دیا کرتے تھے ، فقہ کی نہ باقاعدہ ترتیب و تدوین ھوئی تھی ، اور ضروریات زندگی محدود ھونے کے باعث نہ ھی اس کی ضرورت تھی ـ

درحقیقت یہ دور زندگی کے جواھر اور صلاحیتوں کو نکھارنے ، اور نشوونما دینے کا دور تھا ، اس دور میں سب سے اھم بات یہ تھی کہ دین کے مقاصد کو آگے بڑھایا جائے ـ تمام تر توجہ جہاد اور عمل پر مرکوز تھی ـ ایک صالح معاشرے اور سادہ اجتماعی زندگی کو جو مسائل پیش آ سکتے ھیں ، بس وھی پیش نظر تھے ـ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات ان کے مثبت اور منفی پہلوؤں کی وضاحت تک محدود تھیں ـ

اس دور میں فقہ کے صرف دو ماخذ تھے ـ قرآن حکیم ، اور سنتِ رسول ـ قرآن حکیم میں اصول و دستور کے علاوہ ان مسائل کا بھی بیان ھے جن کا ایک صالح معاشرہ محتاج ھوتا ھے ، بیان کی صورت یہ تھی کہ جیسے جیسے ضرورت پیش آتی ، اسی کے مطابق احکام کا نزول ھوتا ، خطرات کے انسداد کے لئے بھی احکام دیئے جاتے رھے تاکہ خطرے کے عملی صورت اختیار کرنے سے پہلے اس کی روک تھام کی جا سکے ـ سوالات کی ضرورت بہت کم پیش آتی تھی ، اکثر احکام کا نزول سوالات کے بغیر ھی ھوا ، قرآن حکیم کے گہرے مطالعے سے پتہ چلتا ھے کہ صرف سترہ (۱۷) احکام ایسے ھیں جو لوگوں کے ان سوالات کے جواب میں نازل ھوئے جو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف اوقات میں کئے ـ قرآن حکیم نے ایسے پندرہ سوالوں کا جواب کلمہ " یسئلونک " کے ساتھ ، اور دو سوالوں کا جواب کلمہ " یستفتونک " کے ساتھ دیا ھے ـ

مثلاً :

یسئلونک ماذا ینفقون ـ؟ قل ما انفقتم من خیر فللوا لدین والا قربین (۲۰)
(لوگ آپ سے پوچھتے ھیں کہ کیا خرچ کریں ـ؟ آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ مال تم کو

صرف کرنا ہو ، سو ماں باپ کا حق ہے ، اور قرابت داروں کا)۔

۲: یسئلونک عن الخمر والمیسر ۔؟ قل فیہما اثم کبیر (۲۱) (لوگ آپ سے شراب ، اور جوے کے بارے میں پوچھتے ہیں ، آپ ان سے کہدیجئے کہ ان دونوں میں گناہ کی بڑی بڑی باتیں ہیں)

۳: یسئلونک عن الانفال ۔؟ قل الانفال للہ وللرسول (۲۲) (یہ لوگ آپ سے غنیمتوں کا حکم دریافت کرتے ہیں ، آپ کہدیجئے کہ غنیمتیں اللہ کی ہیں ، اور رسول کی ہیں)۔

دو مواقع پر سوالوں کا جواب کلمہ "یستفتونک " کے ساتھ دیا ہے ۔ مثلاً:

۱: ویستفتونک فی النساء ۔ قل اللہ یفتیکم فیہن (۲۳) (اور لوگ آپ سے عورتوں کے بارے میں حکم دریافت کرتے ہیں ، آپ کہہ دیجئے کہ اللہ تعالی ان کے بارے میں حکم دیتے ہیں)۔

۲: یستفتونک ۔ قل اللہ یفتیکم فی الکلالۃ (۲۴) (لوگ آپ سے دریافت کرتے ہیں ، آپ کہدیجئے کہ اللہ تعالی تم کو کلالہ کے بارے میں حکم دیتا ہے)

بیان احکام میں قرآن حکیم کا انداز یہ تھا کہ جس وقت جو ضرورت پیش آتی اسی کے مطابق حکم نازل ہو جاتا ۔ پیش آنے والے خطرات کے انسداد کے لئے بھی احکام نازل کئے جاتے تاکہ اس کے پیش آنے سے پہلے اس کا سدباب ممکن ہو ۔

یہی رنگ تشریحات نبوی (یعنی سنت) میں بھی غالب تھا ، قرآن حکیم میں جو حکم مجمل نازل ہوتا آپ اس کی وضاحت فرما دیتے ۔ یہ وضاحت قول کے ذریعے بھی ہوتی اور عمل کے ذریعے بھی ۔ اس ضمن میں صحابہ کو سوال کرنے کی ضرورت بہت کم پیش آتی ، صحابہ کرام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن حکیم کی تعلیم حاصل کرتے ، جس میں یاد کرنا ، سمجھنا ، اور عمل کرنا سب شامل تھا ۔ آپ کی قولی اور عملی تشریحات سے استفادہ کر کے اپنی زندگی میں ان کو جذب کرتے تھے ۔ اصلاح و تربیت سے متعلق جو ہدایات ہوتیں ان کو حرز جان بناتے ، اور ان کی ہر ممکن کوشش ہوتی کہ بہر صورت مقاصد نبوت کو آتے بڑھایا جائے ۔

جن لوگوں کی قرآن و سنت پر گہری نظر ہے ، وہ اس حقیقت سے پوری طرح آگاہ ہیں کہ قرآن اکثر معاملات و مسائل میں تفصیلات بیان نہیں کرتا ، صرف اصول اور کلی قواعد کے بیان پر اکتفاء کرتا ہے ، تفصیلات سنت رسول کے حوالہ کرتا ہے ۔ اسلام کے جن اساسی ارکان کا تعلق عمل سے ہے مثلاً نماز ، روزہ ، زکوۃ ، اور حج ، قرآن ان کی بھی تفصیلات بیان نہیں کرتا ۔ اس کے لئے بھی سنت رسول سے رجوع کرنا پڑتا ہے ۔

قرآن حکیم میں عبادات سے متعلق ایک سو چالیس (۱۴۰) آیات ، معاشرتی اور شخصی مسائل (مثلاً نکاح ، طلاق ، خلع ، وصیت و وراثت وغیرہ) سے متعلق ستر (۷۰) آیات ، معاملات (خرید و فروخت ، رھن ، مشارکت ، اجارہ ، حوالہ و کفالہ وغیرہ) سے متعلق ستر (۷۰) آیات ، حدود و تعزیرات ، قصاص و دیت وغیرہ سے متعلق تقریباً تیس (۳۰) آیات ، اور قضاء اور شہادت وغیرہ سے متعلق تقریباً بیس (۲۰) آیات ہیں ۔[۲۵] ان آیات کی تمام تر تفصیلات سنت رسول بیان کرتی ہے ۔

یہی وجہ تھی کہ عہد رسول میں ذی علم صحابہ نے احادیث رسول کو نہ صرف یہ کہ انتہائی حزم و احتیاط کے ساتھ لکھ لیا تھا بلکہ ان کو فقہی ابواب میں مرتب بھی کر لیا تھا ۔ کیوں کہ یہ حقیقت ان کے پیش نظر تھی کہ اگرچہ تشریع احکام کی اساس اول قرآن حکیم ہے لیکن اس کی توضیح و تفسیر ہونے کے سبب سنت رسول بھی تشریع احکام کا ماخذ ثانی ہے ، اور اس سے استغناء کسی صورت ممکن نہیں ہے ۔

یہاں ایک سوال ذھن میں ابھرتا ہے کہ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایسا کوئی مسئلہ پیش نہیں آیا جو اجتہادی نقطۂ نظر سے حل کیا گیا ہو ۔؟ اگر ہے تو پھر ایسے مسائل کی اجتہادی قوت شرعی نقطۂ نظر سے کیا ہو گی ۔؟

حقیقت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی میں بعض ایسے معاملات میں اجتہاد فرمایا جن میں پہلے سے وحی الٰہی کی رہ نمائی موجود نہ تھی ۔ حتی کہ نبی علیہ السلام کی زندگی ہی میں صحابہ کرام نے بھی بعض مسائل کے حل میں اجتہاد سے کام لیا ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی معاملے میں اجتہاد فرماتے تو اگر اللہ کے نزدیک وہ حق اور پسندیدہ ہوتا تو اس کی توثیق کر

دی جاتی ۔ اور اگر ایسا نہ ہوتا تو اس کو منسوخ کر دیا جاتا ۔ دونوں صورتوں میں وحی الہی اس کی وضاحت کرتی ۔

غزوۂ بدر میں دشمنوں کے جو لوگ قید ہو کر آئے ان کے بارے میں نبی علیہ السلام نے اپنی رائے اور اجتہاد سے فیصلہ کیا ۔ آپ کے اس اجتہاد کو اللہ تعالی نے پسند نہیں کیا ، لیکن اس اجتہادی خطاء کی اصلاح فوراً وحی کے ذریعے کر دی گئی ۔(۲۶) دوسرے بعض مواقع پر بھی ایسا ہی ہوا ۔ لیکن جب بھی ایسا ہوتا ، وحی جلی یا وحی خفی کے ذریعے اس کی اصلاح کر دی جاتی ، اور اس وحی کا اتباع واجب و لازم ہوتا ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ نبی علیہ السلام کے اجتہاد کی انتہاء بالآخر اس امر پر ہوتی کہ وہ حق ہے ، اور اللہ کی طرف سے ہے ۔

اس بات کو دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ چوں کہ وحی کا سلسلہ جاری تھا لہذا آپ کے فرمودات اجتہاد کے دائرے سے نکل کر وحی کے زمرے میں داخل ہو گئے ، اور ان کی حیثیت محض اجتہاد کی نہ رہی بلکہ وہ وحی کے تابع ہو گئے ۔

رہا معاملہ عہدِ رسالت میں صحابہ کرام کے اجتہاد کا ، تو وہ عام طور پر سفر کی حالت میں ، یا ایسی صورت میں پیش آیا جب صحابہ حضور علیہ السلام سے دور ہوئے ، اور ان کے لئے ممکن نہ ہوا کہ وہ پیش آمدہ مسئلے میں حضور سے رجوع کریں ، اور اس کا حکم دریافت کریں ۔

صحابہ نے جو اجتہاد کئے ، انھیں بعد میں حضور کی خدمت میں پیش کیا ، اجتہاد اور پیش آمدہ مسئلہ کی وضاحت کی تو حضور علیہ السلام نے صحابہ کے اس اجتہاد کو برقرار رکھا ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صحابہ کے اجتہاد کو قائم رکھنا ، اور اسکی توثیق فرمانا ایسا حکم شرعی قرار پایا گویا وحی کے ذریعے دیا گیا ہے ۔

ان دونوں صورتوں سے منطقی طور پر یہ نتیجہ اخذ کرنا مشکل نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں اجتہاد کی جو صورتیں پیش آئیں ان کی انتہاء شرعی حکم پر ہوئی ، اور وہ حکم ان احکام کے مثل قرار پایا جو نصوص سے ثابت ہوئے ہیں ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت دنیا سے تشریف لے گئے جب آپ کو اطمینان ہو گیا کہ اسلام کی بنیادیں ہر حیثیت سے مضبوط ہو گئی ہیں ۔ ایک طرف آپ نے قانون کو منضبط اور مدون کرنے کا مکمل خاکہ تیار فرما دیا اور دوسری طرف اس کو نافذ کر کے ، بعد کے دور کے لئے ایسی راہیں معین کر دیں کہ مسلم معاشرہ کو جن حالات اور مسائل کا سامنا ہو ، وہ قرآن و سنت کی روشنی میں ان کا حل تلاش کرتے رہیں ۔ نمونے اور مثال کے طور پر ایک ایسا معاشرہ بھی قائم فرما دیا جو قانون کے اتار چڑھاؤ اور نوک پلک سے بخوبی واقف تھا ، اور جو صحیح معنیٰ میں قرآنی اور نبوی تعلیمات کا مظہر اور نمائندہ تھا ۔ یہی وجہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے تین ماہ پہلے اللہ جل شانہٗ نے مسلمانوں کو یہ نوید سنا دی : الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا "۔(آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کر دیا ، اور تم پر اپنی نعمت پوری کر دی ، اور تمہارے لئے اسلام کو بطور دین پسند کر لیا)۔

فقہِ اسلامی کا پہلا دور اگرچہ سب سے مختصر ہے مگر اس کی حیثیت بنیادی اور اساسی پتھر کی ہے ، بعد کی تقریباً دو صدیوں میں تعمیر ہونے والی وسیع تر عمارت اسی بنیاد پر تعمیر ہوئی ۔

بارہ ربیع الاول ۱۱ ہجری کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے ساتھ فقہ کے پہلے دور کا اختتام ہوا ۔(۲۷)

دوسرا دور ۔ فقہ عہد خلافت راشدہ میں ۔ (۱۱ ھ تا ۴۰ ھ)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ آپ کے جانشین منتخب ہوئے ۔ نبی علیہ السلام کے وصال کی خبر نے عرب کے بہت سے قبیلوں کو اسلام سے برگشتہ کر دیا ۔ لیکن ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عزم صادق ، اور جذبہ ایمانی ، اور مہاجرین و انصار کی قوت اتحاد نے ان حالات کا مقابلہ کیا ، اور اسلام کی بنیادوں کو ہر قسم کے فساد اور خطرے سے محفوظ رکھا ۔ اہل عرب کی کج روی کو سیدھے راستے پر لگایا ، اور معاشرے میں اسلامی اتحاد کو قائم کیا ، اشاعت اسلام کی خاطر شام اور عراق میں اسلامی فوجیں روانہ کیں ۔ لیکن ان علاقوں کی فتح یابی سے پہلے وہ وفات پا گئے ۔ نبی علیہ السلام کے وصال کے بعد وہ صرف سوا دو برس دنیا میں رہے ، اور اسی مختصر عرصے میں ان کا دور خلافت رہا ۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ (م:۱۳ھ) کے بعد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا دور خلافت آیا ، اور ان کے ذریعے نہ صرف یہ فتح مکمل ہوئی بلکہ مسلمانوں کے قدم عرب سے نکل کر مشرق کی جانب ایران میں ، اور مغربی سمت میں مصر تک پہنچے ، اور یہ دونوں علاقے اسلامی حکومت کا حصہ بنے ، عرب کے علاوہ دوسری بہت سی قومیں جن کا تعلق افریقہ اور عجم سے تھا ، اسلام میں داخل ہوئیں ۔

خلافت راشدہ ، اور بطور خاص حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے دور میں فتوحات کی کثرت ہوئی ، نوع بہ نوع تمدنی زندگی سے واسطہ پڑا ، نئے نئے سیاسی اور اجتماعی مسائل پیش آئے ۔ حالات و زمانے کے تقاضوں نے نئی کروٹیں لیں ، اور نئے زاویہ ہائے نگاہ پیدا کئے ۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ مسائل اور مشکلات کے حل کا جو ذخیرہ موجود تھا ، اور جو ذرائع میسر تھے وہ ناکافی محسوس ہونے لگے ۔ اہل علم اور ارباب حل و عقد نے اس ذخیرہ کو اس حد تک ، اور اس انداز سے وسیع کرنے کی ضرورت محسوس کی کہ پیش آمدہ مسائل کا حل بھی ممکن ہو جائے اور اسلامی شریعت کے جو دو بنیادی اور ابتدائی مآخذ و مصادر ہیں ان کی مکمل رہ نمائی بھی قائم اور باقی رہے ، نوبہ نو مسائل کے حل

کے لئے جو بھی ذریعہ تلاش کیا جائے وہ ان دو مصادر میں موجود اصول و ضوابط سے باہر نہ ہو ۔

اجماع اور رائے کا اضافہ :

چنانچہ اس دور میں مذکورہ ضرورت کے پیش نظر مسائل کے حل کے لئے دو چیزوں کا اضافہ ہوا ۔ اجماع ۔ اور رائے ، ان دونوں سے کام لینے کی ترغیب اور رہ نمائی قرآن اور سنت میں موجود تھی ۔

اس دور میں اجماع کو منظم شکل دی گئی ۔ اس کی صورت یہ ہوئی کہ اہل علم اور اہل فہم صحابہ کی ایک مجلس بنائی گئی جو پیش آمدہ مسائل پر غور و فکر کرے اور قرآن و سنت میں ان کا کوئی حل نہ ملے تو ان میں موجود اصول و قواعد کی روشنی میں اجتہاد کیا جائے اور کوئی حکم معلوم کیا جائے ۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں صحابہ کو مدینہ سے باہر دوسرے شہروں میں جانے سے روک دیا تھا ، جس کے سبب اجماع کا عمل آسان ہو گیا تھا ۔ اس وقت صحابہ اگر بکھر جاتے اور ایک شہر میں کبارِ صحابہ اور فقہاء کا اجتماع نہ رہتا تو پھر ان بہت سے مسائل میں اجماع ممکن نہ رہتا جن پر دور صدیقی اور دور فاروقی میں اجماع ہوا ، اور اس اجماع نے قانون کا درجہ حاصل کیا ، اور قرآن و سنت کے بعد قوانین اسلام کا تیسرا ماخذ و مصدر قرار پایا ، اور خود اجماع کا ماخذ و مصدر ہونے پر تمام فقہاء اور ائمہ مجتہدین کا اجماع ہوا ۔ یہ سب کچھ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی مومنانہ بصیرت ، حسن انتظام ، اور قوت عزم و عمل کی بدولت ہوا ۔

اجتہادِ صحابہ کی صورت :

کبارِ صحابہ کے دور میں اجتہاد و استنباط اور رائے کا استعمال صرف ان فتووں تک محدود تھا جو وہ لوگوں کے سوالات کے جواب میں دیتے تھے ۔ مسائل کے اثبات اور ان کے جواب میں یہ لوگ بہت زیادہ پاوں نہیں پھیلاتے تھے ۔ بلکہ اسے برا سمجھتے تھے ، اور اس وقت تک کسی مسئلے کے بارے میں اپنی کوئی رائے ظاہر نہیں کرتے تھے جب تک وہ پیش نہ آ جائے ، کوئی واقعہ رونما ہوتا ، اور اہل علم

و فضل اس کا کوئی حل اور حکم قرآن اور سنت میں نہ پاتے تو پھر استنباط حکم کے لئے اجتہاد کرتے ۔ یہی وجہ ھے کہ صحابہ سے جو فتاوی منقول ھیں ، ان کی تعداد بہت کم ھے ۔

یہ حضرات اپنے فتاویٰ میں صرف دو چیزوں پر اعتماد کرتے تھے :

۱: اول قرآن حکیم ۔ کیوں کہ وھی دین کی اصل و بنیاد ھے ، وہ انھی کی زبان (عربی)میں نازل ھوا تھا اس لئے وہ اسے واضح طور پر سمجھتے تھے ، اس کی امثال اور محاوروں کو سمجھنے میں انھیں کوئی دشواری پیش نہیں آتی تھی ۔ اس کے ساتھ انھیں خصوصیت کے ساتھ آیات و سور کے اسباب نزول کا بھی علم تھا ۔ اور ان سب سے بڑھ کر کبار صحابہ ، بطور خاص خلفائے راشدین کو یہ شرف و امتیاز بھی حاصل تھا کہ دوران نزول اگر انھیں قرآن کے کسی اجمال کے سمجھنے میں کوئی مشکل پیش آتی تو انھوں نے براہ راست حامل قرآن (حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم) سے اس کی تشریح و وضاحت کے لئے رجوع کیا ، اور قرآن حکیم کا کوئی حکم ان کے لئے ناقابل فہم نہیں رہا ۔

۲: دوسرے حدیث ۔ کسی معاملے میں قرآن سے کوئی حکم نہ ملتا لیکن حدیث سے مل جاتا تو بالاتفاق اس کی پیروی کرتے ۔ خلیفہ اول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے سامنے جب کوئی مسئلہ پیش ھوتا تو پہلے اس کا حکم قرآن حکیم میں تلاش کرتے ۔ اگر اس میں نہ ملتا تو پھر حدیث میں تلاش کرتے ، دوسرے صحابہ سے مشورہ کرتے اور ان سے کہتے کہ اگر اس معاملے میں حضور علیہ السلام کے کسی قول یا عمل کا علم ھے تو وہ پیش کرے ۔ حضور علیہ السلام کے کسی قول یا عمل کی گواھی مل جاتی تو پھر اس کے مطابق فیصلہ کرتے ۔ دونوں مصادر میں حکم نہ ملتا تو پھر اپنی رائے سے فیصلہ کرتے ۔

یہی طرز عمل حضرت فاروق رضی اللہ عنہ کا بھی تھا ، قرآن و حدیث میں حکم نہ ملنے کی صورت میں وہ اپنی رائے اور اجتہاد سے پہلے یہ معلوم کرتے کہ کیا اس بارے میں حضرت ابوبکر کا کوئی فتوی یا فیصلہ ھے ۔ یا نہیں ۔؟ صحابہ میں سے اگر کوئی ان کے کسی فتوے یا فیصلے کی نشان دھی کر دیتا تو حضرت عمر ، حضرت ابوبکر کے فتوے اور فیصلے کو اپنی رائے پر ترجیح دیتے اور اس کے مطابق فیصلہ

کرتے ۔ حضرت ابوبکر صدیق کی رائے ، فتویٰ ، اور فیصلہ نہ ملنے کی صورت میں اپنی رائے سے کوئی فیصلہ کرتے ۔ اسی طریقہ کو خلیفہ سوئم حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ نے اپنایا ، انہوں نے اس میں اتنا اضافہ کیا کہ قرآن و سنت کے بعد ابوبکر و عمر (رضی اللہ عنہما) دونوں کے فتاوی اور آراء کو ملحوظ رکھتے تھے اور ان کی پیروی کرتے تھے ۔ ان دونوں حضرات کی کوئی رائے ، اور فیصلہ نہ ملنے کی صورت میں اپنی رائے ظاہر کرتے تھے ۔ خلفاء کی ان آراء پر صحابہ متفق ہو جاتے اور اسی پر عمل کرتے ۔ اسی طریقہ کا نام اجماع تھا ۔ اور جیسا کہ میں نے عرض کیا اس وقت یہ ناممکن نہ تھا کیوں کہ کبار صحابہ کی تعداد بھی تھی اور وہ مجتمع بھی تھے ۔ مختلف بلاد و امصار میں پھیلنے نہ پائے تھے ۔

یہ تھی وہ صورت حال جس نے عہد خلافت راشدہ میں تشریع قوانین اسلام کو چار مآخذ و مصادر میں منحصر کر دیا تھا ۔ یا یوں کہئے کہ عہد نبوی کے بعد مصادر تشریع کو دو سے بڑھا کر چار تک وسیع کر دیا تھا :

۱: کتاب اللہ (القرآن)

۲: سنتِ رسول (حدیث)

۳: قیاس یا رائے

۴: اجماع (۲۸)

مذکورہ دو مآخذ کے اضافے کے باوجود اس دور میں بھی فقہ عملی اور واقعاتی رہا ، جو ضرورت پیش آتی ، یا جو مسئلہ حل طلب ہوتا ، اسی کا حکم تلاش کیا جاتا ۔ نظری مسائل ، اور بعد میں پیش آنے والے واقعات کی طرف توجہ نہیں دی گئی ۔(۲۹)

تیسرا دور ۔ صغارِ صحابہ و کبارِ تابعین ۔ ۴۱ھ سے دوسری صدی ھجری کے ربع اول تک ۔

اس دور کی ابتداء دوسرے دور کے اختتام کے بعد ھوتی ھے ۔ یہ دور اس زمانے سے شروع ھوا جب چوتھے خلیفۂ رسول حضرت علی کرم اللہ وجہہ (م: ۴۰ھ) کو شہید کر دیا گیا ، اور عہد خلافت راشدہ ختم ھو گیا ۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی شہادت کے بعد امت مسلمہ نے حضرت معاویۃ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ (م: ۶۱ھ) کی حکومت پر اتفاق عام کر لیا ۔ یہی وجہ ھے کہ ھجرت کے اکتالیسویں سال کو عام الجماعۃ یعنی مسلمانوں کے اتحاد و اتفاق کا سال کہا گیا ۔

اگرچہ اس سال کو عام الجماعۃ کہا گیا لیکن اس کے باوجود صورت حال یہ تھی کہ سیاسی اختلافات کی کلی طور پر بیخ کنی نہیں ھوئی تھی ، کچھ لوگ ایسے باقی رہ گئے تھے جو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کے خاندان کے ساتھ بغض و اختلاف رکھتے تھے ۔ یہ لوگ دو گروھوں میں منقسم تھے ، جن میں پہلا گروہ خارجیوں کا تھا ، جن کا خیال تھا کہ حضرت معاویہ کی حکومت مستبدانہ ھے ، اور خلافت اسلامیہ کسی خاص خاندان ، اور کسی خاص شخص کی ذات میں محدود نہیں ۔ اس کا دارومدار جمہور کے ارادہ پر ھے ۔ وہ سربراہ حکومت کی حیثیت سے کسی بھی موزوں آدمی کو منتخب کر سکتے ھیں ۔ وہ حضرت عثمان ، حضرت علی اور حضرت معاویہ (رضی اللہ عنہم) سے اپنی علیحدگی کا اظہار کرتے تھے ، ان تینوں حضرات سے اظہار ناراضگی کی وجہ یہ بیان کرتے تھے کہ حضرت عثمان نے حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کی سیاست اور طریق کار سے انحراف کیا ، حضرت علی نے اپنے اور اپنے مخالفین کے درمیان تحکیم پر رضا مندی ظاھر کی ، اور حضرت معاویہ نے خلافت پر بزور قبضہ کیا ۔(۳۰)

دوسرا گروہ اھل تشیع کا تھا جو خلافت کو حضرت علی اور ان کے خاندان کا حق سمجھتا تھا ، اس لئے جس شخص نے ان کے اس حق کو غصب کیا ، وہ ان کے نزدیک ظالم ھے ، اور اس کی حکومت جائز نہیں ھے ۔(۳۱)

حضرت معاویہ کی سیاست ، حسن انتظام اور تدبر نے ایک طرف اھل تشیع کے شورش انگیز خیالات کو پر سکون بنا دیا تھا ، اور دوسری طرف خوارج کی سختیاں کم کر دی تھیں ، ان کی وفات کے بعد ان شورشوں نے سر اٹھایا ، اور اسلامی اتحاد کو پارہ پارہ کرنے کی سازشیں شروع ھو گئیں ۔ لیکن اس کے باوجود یہ کہے بغیر

چارہ نہیں کہ فقہ کی ترتیب و تدوین کا سارا مسالہ خلافت بنی امیۃ (۴۱ھ – ۱۳۲ھ) میں تیار ہوا ، امام ابو حنیفہ اور امام مالک بن انس نے دوسری صدی ھجری کے ربع ثانی سے فقہ اسلامی کی جس عظیم الشان اور وسیع تر عمارت کی تعمیر شروع کی اس کی بنیادیں پہلی صدی ھجری کے ربع آخر اور دوسری صدی ھجری کے ربع اول میں مضبوط و مستحکم ہو چکی تھیں ـ (۳۲)

اس دور کی جو مثبت اور منفی خصوصیات تھیں ، وہ فقہ پر اثر انداز ہوئیں ، انہوں نے فقہ کی تدوین میں بنیادی کردار ادا کیا ـ ان خصوصیات کا نقشہ کچھ اس طرح ھے :

۱: مسلمان مختلف فرقوں میں تقسیم ہو گئے ـ خوارج ، اور شیعہ ، ان دونوں فرقوں کے میلانات اور رجحانات جمہور مسلمین سے بالکل الگ اور مختلف تھے ـ ہر فرقہ اپنے پسندیدہ لوگوں کی آراء کو ترجیح دیتا تھا اور دوسروں کی آراء کو دلیل و حجت نہیں سمجھتا تھا ـ

۲: مرکز میں پہلی سی کشش اور جاذبیت باقی نہیں رہی تھی ، علمائے اسلام دینی مقاصد کو آگے بڑھانے کی خاطر مختلف اسلامی شہروں میں پھیل گئے تھے ـ مدینہ منورہ سے نکل کر بہت سے صحابہ نے معلم یا قاری کی حیثیت سے دوسرے علاقوں میں سکونت اختیار کر لی تھی ، ان کی تعلیم و تربیت سے تابعین کی جماعت تیار ہوئی جو فتوے میں ان کی شریک ہوئی ، اور خود صحابہ نے بھی اس منصب میں ان کے حق کو تسلیم کیا ، انہوں نے اپنی محنت ، علم میں مشغولیت ، اجتہاد و فتوی میں مہارت کی بنا پر بلند مرتبہ حاصل کیا ، اور اپنے آپ کو صحیح معنی میں صحابہ کا جانشین ثابت کیا ـ

۳: اکابر صحابہ خصوصاً حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہما کے دور خلافت میں روایت حدیث کا رواج عام تھا ، لوگوں کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل موجود تھا اس لئے اس کی زیادہ ضرورت محسوس نہیں ہوتی تھی ـ دوسری بڑی وجہ اس بارے میں حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کا سخت رویہ تھا ـ خلافت راشدہ کے بعد یہ اسباب اور موانع ختم ہو چکے تھے ، اب تشریعی نظام کی نوک پلک کو درست رکھنے کے لئے اس کے علاوہ کوئی صورت نہ تھی کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و عمل کو زیادہ سے زیادہ عام کرنے کی کوشش کی جائے جس کی عکاس اور نمونہ صحابہ کی زندگی تھی ، صحابہ اگر آپ کے قول و عمل اور تعلیمات کو اگلی نسلوں کی طرف منتقل نہ کرتے تو اللہ کے اس آخری اور دائمی دین کا تسلسل ان (صحابہ) کے بعد باقی رکھنا مشکل ہو جاتا۔ چنانچہ صحابہ نے نبی علیہ السلام سے حاصل کردہ تمام چیزوں ، نیز اپنی پاکیزہ زندگی کو تابعین کی طرف منتقل کیا ۔

تمدن کی وسعت نے ضرورتوں میں اضافہ کر دیا تھا ، جو صغار اور تابعین مختلف شہروں میں پھیل گئے تھے ، ان کے لئے اس کے علاوہ کوئی صورت نہ تھی کہ وہ صغار صحابہ ، اور ان کبار تابعین سے رجوع کریں جو نہ صرف فقہ اور فتوی میں ممتاز مقام کے حامل ھیں بلکہ جن کے پاس کسی نہ کسی صورت میں ذخیرہ حدیث بھی موجود و محفوظ ھے ۔

اس دور کے اصحابِ فتویٰ سے حدیثوں کی بہت بڑی تعداد روایت کی جاتی ھے ، ان میں بعض مفتیوں کی حدیثیں ہزاروں سے بھی متجاوز ھیں ۔ مثلاً مسند امام احمد بن حنبل میں ، مسند ابی ہریرۃ تین سو تیرہ (۳۱۳) صفحوں ، اور مسند عبداللہ بن عمر ایک سو چھپن (۱۵۶) صفحوں میں لکھی ہوئی ھے ۔ کم و بیش یہی حال اس دور کے دوسرے صغار صحابہ کا ھے ۔ جب کہ صورت حال یہ ھے کہ مسند ابی بکر صرف چودہ (۱۴) صفحوں میں ھے ، اور حضرت عمر فاروق جو دور اول کے امام المجتہدین تھے ، ان کی مسند اکتالیس ۔۴۱) صفحوں میں درج ھے ۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بھی فتوے اور اجتہاد میں انہی کے ہم پلہ تھے ، ان کی مسند بھی پچاسی (۸۵) صفحوں میں ھے ۔(۳۲)

جن کے پاس ذخیرۂ حدیث تھا وہ بھی یک جا نہیں رھے تھے ، اور جو صاحب فتوی تھے وہ بھی مختلف شہروں میں پھیل گئے تھے ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جو بزرگ جس شہر اور علاقے میں سکونت پذیر ہو گیا ، وھاں کے لوگوں نے اسی سے روایت حدیث کی ، اور فقہی احکام میں اسی کی رائے اور فتوے کو ترجیح دی ۔ اس سے جہاں فقہ اور استنباط احکام کا دائرہ وسیع ہوا وھاں اجتہاد میں اختلاف مسالک کی بنیاد بھی پڑ گئی ۔

۴: تعلیم یافتہ غلاموں کی بہت بڑی تعداد پیدا ہو گئی ، ان میں ایرانی، رومی ، اور مصری شامل تھے ، یہ موالی کے نام سے مشہور ہوئے کیوں کہ جو شخص جس کے ہاتھ پر اسلام لاتا تھا وہ اس کا مولی کہلاتا تھا ، مسلمانوں نے ان موالی کو قرآنی و حدیث کی تعلیم دی ، ان کی بہترین تربیت کی ، انھیں شاگرد کا درجہ دیا ، جس کے نتیجہ میں ان لوگوں نے قرآن و سنت کا علم حاصل کیا ، دینی علوم میں اعلی استعداد پیدا کی ، اور غیر عرب بلکہ موالی ہونے کے باوجود عرب اور اسلامی معاشرے میں باعزت مقام حاصل کیا ، ان کے فتووں اور روایتوں کو تسلیم کیا گیا ، اور یہ لوگ تعلیم و تعلم میں صحابہ اور تابعین کے شریک سفر ہو گئے ۔

حضرت عبد اللہ بن عباس کے ساتھ انکےمولی عکرمۃ کا ، حضرت عبد اللہ بن عمر کے ساتھ ان کے مولی نافع کا ، حضرت انس بن مالک کے ساتھ ان کے مولی محمد بن سیرین کا ، اور حضرت ابوھریرۃ کے ساتھ ان کے مولی عبد الرحمن بن ھرمز کا ذکر ضرور کیا جاتا ھے ۔

ان حضرات (موالی) نے مختلف اسلامی شہروں میں تعلیم و تربیت کے مراکز قائم کئے ، روایت حدیث اور فتاوی میں وہ مقام حاصل کیا کہ بعض مؤرخین نے یہاں تک کہا کہ : فقہ اور روایت میں عجم کا حصہ عرب سے زیادہ ھے "(۳۴)

بہر حال اس حقیقت کا سبھی نے اعتراف کیا کہ غیر عرب علاقوں کو اسلام کا تشریعی نظام سمجھنے میں ، اور نئے انداز سے سوچنے میں ان لوگوں کی وجہ سے کافی مواقع فراہم ہوئے ۔

۵: رائے اور حدیث کے استعمال کی حد میں اختلاف پیدا ہوا ۔ اور اس کے نتیجے میں دو گروہ اور دو مکاتب فکر وجود میں آ گئے ۔ ایک گروہ انہی حدیثوں کو سامنے رکھ کر فتوی دیتا تھا جو موجود تھیں ، یا جن تک رسائی ممکن تھی ۔ اس طرح اس طبقے کا دائرہ نسبتاً تنگ اور محدود تھا ، دوسرا گروہ شرعی احکام کو عقلی اور اصولی معیار سے دیکھتا ، اور حدیث نہ ملنے کی صورت میں رائے سے کام لیتا تھا ۔ اس بنا پر اس طبقہ کا دائرہ نسبتاً وسیع تھا ۔ اھل حجاز کا رجحان پہلے طبقے کی طرف تھا ، اور ان کا مرکز مدینۃ تھا ۔ اور اھل عراق کا دوسرے کی طرف ، اور ان کا مرکز کوفۃ تھا ۔

ابتداء میں اهل حجاز کو حدیث حاصل کرنے میں جو سہولت حاصل تھی وہ آہستہ آہستہ کم ہو گئی ، اس کی وجہ یہ تھی کہ صحابہ دور فاروقی کے بعد مختلف علاقوں میں پھیل گئے تھے ، اور اس وقت صوبوں اور شہروں کے درمیان ایسے موثر اور وسیع رابطے نہ تھے جن کی بنا پر حدیثی مسائل کی باهمی شیرازہ بندی کی جا سکتی - بخلاف اهل رائے کے - کہ وہ اسباب و علل کی سراغ لگا کر طے شدہ ضابطوں اور قاعدوں کے تحت بڑی حد تک احکام و مسائل کی شیرازہ بندی کر سکتے تھے -

اس کے علاوہ یہ حقیقت بھی مسلمہ تھی کہ پہلے گروہ کے مقابلے میں اس گروہ کو وسیع تر تہذیبی زندگی ، اور نوع بہ نوع مسائل سے زیادہ سابقہ تھا ، جس ماحول سے انہیں واسطہ تھا اس پر بیرونی اثرات کا کافی دباو تھا - مختلف علمی اور فکری نظریات کے لوگ موجود تھے - ان حالات نے دونوں کے نقطہ ھائے نظر میں فرق کر دیا جو نہ صرف فیصلوں اور فتاوی میں ظاهر ہوا بلکہ اس نے استنباط احکام کے طریق کار میں بھی دونوں گروهوں کے درمیان خط امتیاز کھینچ دیا -

اس دور میں فقہاء پر نئے نئے مسائل کا دباو اس حد تک بڑھا کہ وہ بکثرت قیاس ، استحسان ، اور استصلاح کے استعمال پر مجبور ہوئے -

ابتداء میں اهل حدیث کے بعض حضرات نے اس کے خلاف سخت رویہ اختیار کیا - لیکن جب کچھ ہی عرصہ بعد دونوں کے شاگردوں کے درمیان استفادہ کا سلسلہ قائم ہوا تو اس شدت میں کمی آ گئی -

اس دور میں فقہ کے مختلف مکاتب قائم نہ ہوئے تھے - جو شخص جس فقیہ اور مفتی سے چاهتا فتوی حاصل کرتا اور اس پر عمل کرتا - اگر کسی ایک فتوے سے مطمئن نہ ہوتا تو دوسرے مفتی سے اس بارے میں فتوی حاصل کرتا - اور اس وقت یہ بات (گمراهی و ضلالت تو کجا) عیب بھی نہیں سمجھی جاتی تھی -

نیز اس دور میں مجتہدین کے پاس اجتہاد کے واضح اور معین اصول نہ تھے - اور علم فقہ ترتیب و تدوین کے اس مرحلے تک نہیں پہنچا تھا جہاں دوسری صدی ھجری کے نصف آخر میں پہنچا -(۳۵)

اس دور کے مشہور مفتیوں کے نام و مقام حسب ذیل ہیں :

مفتیانِ مدینہ :

۱: ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ۔ م: ۵۷ھ

۲: حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما م: ۷۳ھ

۳: حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ م: ۵۸ھ

حضرت سعید بن مسیب مخزومی م: ۹۴ھ

حضرت عروۃ بن الزبیر اسدی م: ۹۴ھ

حضرت ابوبکر بن عبد الرحمن مخزومی م: ۹۴ھ

حضرت علی بن الحسین بن علی ابن ابی طالب م: ۹۴ھ

حضرت عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبۃ بن مسعود م: ۹۸ھ

حضرت سالم بن عبد اللہ بن عمر م: ۱۰۶ھ

حضرت سلیمان بن یسار (مولی ام المومنین میمونۃ) م: ۱۰۷ھ

حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکر م: ۱۰۶ھ

حضرت نافع (مولیٰ عبد اللہ بن عمر) م: ۱۱۷ھ

امام محمد بن مسلم ابن شہاب زہری م: ۱۲۴ھ

امام ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین المعروف بالباقر م: ۱۱۴ھ

ابو الزناد عبد اللہ بن ذکوان م: ۱۳۱ھ

حضرت یحی بن سعید انصاری م: ۱۴۳ھ

حضرت ربیعۃ بن عبد الرحمن فروخ م: ۱۳۶ھ

مفتیانِ مکہ :

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما م: ۶۸ھ

حضرت مجاہد بن جبیر م: ۱۰۳ھ

حضرت عکرمۃ (مولیٰ ابن عباس) م: ۱۰۷ھ

حضرت عطاء بن ابی رباح م: ۱۱۴ھ

حضرت ابوالزبیر محمد بن مسلم م: ۱۲۸ھ

مفتیانِ کوفہ :

حضرت علقمہ بن قیس م: ۶۲ھ

حضرت مسروق بن اجدع ہمدانی م: ۶۳ھ

حضرت عبیدۃ بن عمرو سلمانی المرادی م: ۹۲ھ

حضرت اسود بن یزید نخعی م: ۹۵ھ

حضرت شریح بن حارث کندی م: ۷۸ھ

حضرت ابراھیم بن یزید نخعی م: ۹۵ھ

حضرت سعید بن جبیر م: ۹۵ھ

حضرت عامر بن شراجیل م: ۱۰۲ھ

مفتیانِ بصرۃ :

حضرت انس بن مالک انصاری م: ۹۳ھ

حضرت ابوالعالیہ رفیع بن مہران الریاحی م: ۹۰ھ

حضرت حسن بن الحسن یسار (مولی زید بن ثابت) م: ۱۱۰ھ

حضرت ابو الشعثاء جابرین زید م: ۹۳ھ

حضرت محمد بن سیرین (مولی انس بن مالک) م: ۱۱۰ھ

حضرت قتادۃ بن دعامۃ سدوسی م: ۱۱۸ھ

مفتیانِ شام :

حضرت عبدالرحمٰن بن غنم اشعری م: ۷۸ھ

حضرت ابو ادریس الخولانی عائذ بن عبداللہ م: ۸۰ھ

حضرت قبیصۃ بن ذویب م: ۸۱ھ

حضرت مکحول بن مسلم م: ۱۱۳ھ

حضرت رجاء بن حیوۃ الکندی م: ۱۱۲ھ

حضرت عمر بن عبدالعزیز بن مروان م: ۱۰۱ھ

مفتیانِ مصر :

حضرت عبد اللّٰہ بن عمرو بن العاص — م: ۶۵ھ

حضرت ابو الخیر مرشد بن عبد اللّٰہ — م: ۹۰ھ

حضرت یزید بن ابی حبیب — م: ۱۲۸ھ

مفتیانِ یمن :

حضرت وَھْب بن مُنَبّہٌ — م: ۱۱۴ھ

حضرت طاوُس بن کَیْسان جُنْدِیْ — م: ۱۰۶ھ

حضرت یحیٰ بن ابی کثیر — م: ۱۲۹ھ

جو لوگ اس دور میں فتوے دیتے تھے ، اور روایت حدیث کرتے تھے ، ان میں ممتاز اور نمایاں یہی تھے جن کے نام دیئے گئے ۔ اس دور میں کوئی شخص کسی معین اور خاص فقیہ کی طرف اس طرح منسوب نہ تھا کہ اس نے جو رائے اختیار کی ہو اس پر عمل کرنا اس کے لئے لازمی ہو ۔ بلکہ یہ تمام مفتی مختلف شہروں میں فقہ اور روایت حدیث میں شہرت رکھتے تھے ۔ اور جس شخص کو فتوی پوچھنا ہوتا وہ جس مفتی سے چاہتا فتوی حاصل کر لیتا ۔ اور مفتی فتوی دے دیتا ۔ بعض اوقات وہ ایک مفتی سے فتوی لے کر دوسرے مفتی کے پاس چلا جاتا ، اور اس سے بھی فتوی لے لیتا ۔

جو لوگ مختلف شہروں کے قاضی تھے ، ان کے فیصلے کا طریقہ یہ تھا کہ جو کچھ قرآن اور سنت سے ان کی سمجھ میں آتا ، اس کے مطابق فیصلہ کرتے ۔ اگر قرآن و سنت کی روشنی میں اپنی کوئی رائے قائم کرتے تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے ، بعض اوقات اپنے شہر کے مشہور فقہاء سے بھی فتوی لے کر اس کے مطابق فیصلہ صادر کرتے ۔ معاملہ اجتماعی نوعیت کا ، یا بہت پیچیدہ ہوتا تو خلیفہ وقت سے بھی بذریعہ خط و کتابت استفسار کر لیتے ۔ حضرت عمر بن عبد العزیز (۹۹ھ ۔ ۱۰۱ھ) کے دور خلافت میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں ۔(۳۶)

چوتھا دور ۔ دوسری صدی ہجری کے ربع ثانی سے چوتھی صدی کے نصف تک

چوتھے دور کی ابتداء دوسری صدی ہجری کے ربع ثانی سے ہوتی ہے ۔ اس کی بنیاد تیسرے دور ہی میں پڑ گئی تھی ۔ جیسا کہ چند صفحات قبل اس کی وضاحت کی جا چکی کہ تدوین فقہ اسلامی تمام تر مسالۃ دور بنی امیۃ (۴۱ھ ۔ ۱۳۲ھ) میں تیار ہوا ، جس کو ہم نے فقہ کے تیسرے دور سے تعبیر کیا ۔

دور بنی امیہ کے زوال کے بعد ۱۳۲ ہجری میں خلافت عباسیہ کی بنیاد پڑی ، چوتھی صدی ہجری ابھی اپنی دوسری چوتھائی میں داخل ہوئی تھی کہ اس کی علمی ، ثقافتی ، اور سیاسی چمک دمک ماند پڑ گئی ۔ ۳۳۰ ہجری کی ابتداء ہوئی تو خلافت عباسیہ ایسے حالات سے دو چار ہوئی کہ مورخین نے کہا : محض خلافت کا نام ہی باقی رہ گیا تھا ، علمی اور سیاسی انحطاط تو ایک طرف ۔ عرب کا اقتدار تک بھی قائم نہ رہا تھا ، وہ بھی دوسری قوموں مثلاً ایرانی ، ترک اور بربر کی طرف منتقل ہو گیا تھا ، اور معتصم کے زمانے میں ملٹری ہیڈ کوارٹر میں ایک بھی عرب باقی نہ رہا تھا "۔(۳۷)

اس دور (۱۳۲ھ ۔ ۳۳۰ھ) میں حکومت علمی ، ثقافتی ، اقتصادی ، اور سیاسی لحاظ سے خوب پھلی پھولی ، ہر شعبے میں ترقی کا ظہور ہوا ، فقہ نے بھی خوب ترقی کی ۔

اس دور کی امتیازی خصوصیات :

اس دور کی جن ممتاز اور نمایاں خصوصیات کا اجمالاً ذکر کیا جا رہا ہے فقہ اسلامی کی نشوونما پر کافی انداز ہوئیں ۔

۱۔ تمدن کی وسعت :

فقہ کی نشوونما میں اس بات نے بہت اہم کردار ادا کیا ، اور فقہ کا دامن وسیع سے وسیع تر ہوا کہ اسلامی حکومت کی حدیں مغرب میں اندلس تک ، اور مشرق میں جنوبی ایشیاء تک پھیل گئیں ۔ اندلس میں قرطبہ ، افریقہ میں قیروان ، مصر میں

فسطاط ، اور مشرق میں نیشاپور جیسے عظیم الشان شہر نظر آنے لگے ، دمشق اور بغداد کی علمی ، سیاسی اور تمدنی چمک دمک پہلے ھی دنیا کی نظروں کو خیرہ کر رھی تھی ، دمشق سے حکومت و خلافت کی رونق اگرچہ زائل ہو گئی تھی لیکن بنو امیۃ نے اسے جس عظمت کا وارث بنا دیا تھا ، اس نے ہمیشہ اسے محفوظ رکھا ، کوفہ اور بصرۃ عہد فاروقی میں علماء و حکماء سے معمور ہو گیا تھا ، بغداد ان دونوں شہروں سے قریب تھا لیکن اپنی تمام تر رعنائیوں کے باوجود ان کے شمس و قمر کو نہ گہنا سکا ۔ کیوں کہ کوفہ نے عربی علوم کے مرکز و معہد کی حیثیت اختیار کر لی تھی اور بصرۃ تجارت ھند کا سب سے بڑا مرکز بن گیا تھا ۔

تہذیب و تمدن کی ترقی اور وسعت کے لئے مختلف علوم و فنون کے علاوہ تجارت ، صنعت و حرفت ، اور زراعت کے میدان میں وسعت بھی بہت ضروری ھے ۔ اس دور میں یہ تمام چیزیں نقطہ عروج پر پہنچ چکی تھیں ۔ یہاں تک کہ اسلام کا قائم کردہ معاشرہ اور تہذیب ، گزشتہ تمام تمدنوں سے بلند اور فائق تھا ، اور اسے وہ تمام خصوصیات اور امتیازات حاصل تھے جو کسی بھی تہذیب و تمدن کو فخر کرنے کے لئے کافی ہوتے ھیں ۔ فقہ پر ان عظیم الشان عوامل کا زبردست اثر پڑا کیوں کہ ان حالات میں لازمی طور پر انفرادی مسائل سے کہیں زیادہ اجتماعی اور سیاسی مسائل پیش آئے ۔ اور فقہاء کو ضرورت پڑی کہ قرآن اور سنت کی روشنی میں ان تمام مسائل کا حل تلاش کریں تاکہ معاشرہ کسی قسم کے جمود کا شکار ہونے سے محفوظ رھے ۔(۳۸)

۲: اسلامی شہروں میں علمی بیداری :

پہلی صدی میں ھی جس علمی بیداری کی ابتداء ہوئی تھی ، وہ اس دور میں اوج کمال تک پہنچی ۔ اس کے بنیادی طور پر دو سبب تھے :

الف : پہلا سبب تو وہ غلام تھے جو اسلام میں داخل ہوئے ۔ ان میں ایرانی ، رومی ، اور مصری غلاموں کی بہت بڑی تعداد تھی ، اکثریت بچوں اور نوجوانوں کی تھی جنہوں نے اپنے مسلمان آقاوں کے آغوش میں تربیت پائی تھی ، قرآن و سنت کے علوم انھیں وراثۃً بھی ملے تھے ، اور انھوں نے اپنی محنت اور لگن سے بھی بہت کچھ سیکھ لیا تھا ۔ حتی کہ ان میں بہت بڑی تعداد ایسی نکلی جو اپنے عربی النسل آقاوں اور

بھائیوں پر سبقت لے گئی ، ان میں بڑے بڑے قراء اور محدث پیدا ہوئے ـ

خلافت عباسیہ میں ان غلاموں کی حیثیت علمی ماحول کے علاوہ شہری سیاست میں بھی بہت نمایاں ہو گئی ـ کیوں کہ اس کی بنیاد ھی اس کے خراسانی اور عراقی غلاموں کے بل پر قائم ہوئی تھی ـ اور اس طرح وہ شریکِ سلطنت ہو گئے تھے ، اور ان کا علمی اور سیاسی اشتراک مکمل ہو گیا تھا ـ (۳۹)

ب : دوسرا سبب وہ فارسی اور رومی کتابیں تھیں جن کے تراجم پہلی صدی ہجری کے آخر میں ہونا شروع ہو گئے تھے ـ اور عباسیوں کے دوسرے خلیفہ ابوجعفر منصور کے زمانے میں اس کی طرف زیادہ توجہ ہوئی ، اور پھر تیسری صدی کی ابتداء میں مامون رشید کے زمانے تک ، جو یونانی علوم اور ارسطو کی آراء کا بہت بڑا شیدائی تھا ، اس (تراجم کی مہم) میں اور اضافہ ہو گیا ـ

فارسی اور رومی کتابوں کے عربی تراجم بہت مقبول ہوئے ، روم و فارس کے عقلی انداز اور استدلال نے عربی النسل علماء کو کافی متاثر کیا ، اور مامون کے زمانے میں متکلمین کے نام سے ایک باقاعدہ طبقہ وجود میں آ گیا ـ

متکلمین نے محدثین کو ان کے بلند مرتبے سے گرانے کی کوشش کی ، خلق قرآن کا مسئلہ پیدا کیا گیا ـ مامون اس مسئلہ میں فریق بن گیا ، اس نے محدثین کو ان کے عقیدے میں تبدیلی پر مجبور کرنا چاھا لیکن علمائے حدیث نے بالاتفاق اس حرکت کلامیہ کی خلاف روش اختیار کی ، جمہور نے ان کا ساتھ دیا اور انھوں نے اپنے مسلک کی بہتر طریقہ پر حفاظت کی ـ حدیث و قیاس کے بارے میں اہل علم کے درمیان زبردست مناظرے ہوئے ، اور لوگوں نے عملی فقہ کے میدان میں بہت کچھ تیز روی سے کام لیا ـ

ج : حفاظِ قرآن کی تعداد میں اضافہ ـ تلفظ اور طرز ادا کی توف توجہ :

اس دور میں حفاظ قرآن کی تعداد میں اضافہ ہوا ، کاتبان قرآن کی طرح وہ تمام اسلامی ممالک میں پھیل گئے ـ قرآن حکیم کے تلفظ ، لب و لہجہ ، اور ادائیگی کے حوالہ سے دینی علوم میں فن تجوید و قرات کے نام سے ایک نئے علم اور فن کا اضافہ ہوا ، مختلف علاقوں میں جن مجوزین اور قراء کو تفوق حاصل ہوا ، ان کے نام یہ ھیں:

۱: مدینۃ میں نافع بن ابی نعیم — م : ۱۶۷ھ

۲: مکۃ میں عبداللّٰہ بن کثیر — مولیٰ ابن علقمۃ
یہ فارسی النسل ہیں — م: ۱۲۰ھ

۳: بصرۃ میں ابو عمرو بن العلاء المازنی — م: ۱۵۴ھ

۴: دمشق میں عبداللّٰہ بن عامر — م: ۱۱۸ھ

۵: کوفۃ میں ابوبکر عاصم بن ابی النجود — م: ۱۲۷ھ

حمزۃ بن حبیب الزیات م: ۱۵۴ھ ، ابوالحسن علی بن حمزۃ کسائی م: ۱۸۹ھ

یہی لوگ قراء سبعۃ کے نام سے مشہور ہیں — فن تجوید و قرات میں مستقل تالیفات کی ابتداء ہوئی —(۴۰)

د: تدوینِ حدیث :

علم حدیث کے لئے یہ دور بلاشبہ ایک مثالی اور سنہری دور تھا ، اس میں رواۃ حدیث نے اس کی ترتیب و تدوین اور تالیف کی ضرورت کو محسوس کیا ، تالیف کے معنی یہ تھے کہ احادیث رسول کو موضوعات کے اعتبار سے مرتب کیا جائے — یہ خیال تمام اسلامی شہروں میں قریب قریب ایک ہی زمانے میں پیدا ہوا — یہاں تک کہ یہ امتیاز مشکل ہے کہ اس کے تقدم کا شرف کس کو حاصل ہے —؟ لیکن اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ طبقۃ اولی کے مدونین میں امام مالک بن انس (مدینۃ میں) ، عبد الملک بن عبدالعزیز بن جریج (مکۃ میں)، سفیان ثوری (کوفۃ میں) ، حماد بن سلمۃ ، اور سعید بن ابی عروبۃ (بصرۃ میں) ہشیم بن بشیر (واسط میں) ، عبدالرحمن اوزاعی (شام میں) معمر بن راشد (یمن میں) ، عبداللّٰہ بن مبارک (خراسان میں)، اور جریربن عبد الحمید (رے میں) سر فہرست ہیں — اور یہ ۱۲۰ ھجری کا درمیانی عرصۃ ہے —

پہلے مرحلے میں جو مجموعے مرتب ہوئے ان میں احادیث کے ساتھ صحابۃ اور تابعین کے اقوال بھی مخلوط تھے جیسا کہ موطا امام مالک میں نظر آتا ہے — لیکن ان کے بعد جو مجموعے مرتب ہوئے ان میں ان کے مرتبین نے احادیث رسول کو صحابۃ و تابعین کے اقوال و آثار سے الگ کر دیا ، اور وہ کتابیں تالیف کیں جو مسانید کہلائیں — ان حضرات نے موضوعاتی ترتیب کو چھوڑ کر احادیث کو ان کے راویوں کے اعتبار سے جمع کیا ،

اور بنیاد راوی اول کو بنیای - مثلاً حضرت ابوبکر کی روایات ایک جگہ ، حضرت عمر کی ایک جگہ ، ان مسانید میں آج صرف امام احمد بن حنبل (م: ۲۴۱ھ) کی مسند موجود و محفوظ ہے ، جو مجموعہائے حدیث میں ایک ممتاز مقام کی حامل ہے -(۴۱)

دوسری صدی ہجری گزرنے کے بعد تیسری صدی ہجری میں ایک نیا طبقہ پیدا ہوا ، اس نے اپنے سامنے احادیث کے عظیم الشان ذخیرے کو دیکھا ، اور انتخاب کا دروازہ کھولا ، اس طبقہ کے سرخیل امام محمد بن اسماعیل بخاری (م: ۲۵۶ھ) ، اور امام مسلم بن حجاج نیشاپوری (م: ۲۶۱ھ) ہیں - انہوں نے انتخاب روایات میں مقدور بھر چھان بین کی ، اور انتہائی حزم و احتیاط کے ساتھ اپنی صحیحین کو مرتب کیا ،

انہی کے نقش قدم پر چلتے ہوئے مندرجہ ذیل حضرات نے حدیث رسول کے مجموعے مرتب کئے :

۱: ابو داؤد سلیمان بن اشعث سجستانی — م: ۲۷۵ھ
۲: ابو عیسیٰ محمد بن عیسی ترمذی — م: ۲۷۹ھ
۳: ابو عبد اللّٰہ محمد بن یزید قزوینی ، معروف بابن ماجہ م: ۲۷۳ھ
۴: ابو عبد الرحمٰن احمد بن شعیب نسائی — م: ۳۰۳ھ

ان حضرات کے یہ چھ مجموعہائے حدیث اہل علم و فضل ، اور بالخصوص محدثین کی زبان میں " صحاح ستہ " کہلائے - بلاشبہ یہ حدیث کے چھ صحیح ترین مجموعے ہیں - ان کتابوں نے پوری امت مسلمہ میں عظیم الشان اعتبار و استناد کا درجہ حاصل کیا ، صحیح بخاری ، اور صحیح مسلم کے لئے " صحیحین " کی اصطلاح رواج پائی ، اور صحیح بخاری کے بارے میں بطور خاص محدثین اور علمائے امت نے کہا - اصح الکتب بعد کتاب اللہ - کتاب اللہ کے بعد تمام کتابوں میں صحیح تر کتاب ، ان کے پہلو بہ پہلو دوسرے بہت سے لوگوں نے بھی اسی انداز ، اور اسی نہج پر کتابیں تالیف کیں - ان کا رتبہ اور افادیت اپنی جگہ مسلم - لیکن جو شہرت و مقبولیت صحاح ستہ ، اور امام مالک بن انس کی الموطا کو حاصل ہوئی ، وہ کسی کا حصہ نہ بن سکی -

علمِ جرح و تعدیل :

اس دور میں ایک اور طبقہ پیدا ہوا، اس کا مطمح نظر یہ تھا کہ صحابہ اور تابعین کے بعد جو رواۃ حدیث ہیں ان کے حالات سے بحث کریں ، ان میں سے ہر ایک کے ضبط ، اتقان ، عدالت ، اور ثقاہت کو بیان کریں ، یا ان کے خلاف ان میں جو اوصاف ہیں ، انھیں بھی بیان کر دیں ۔ ان حضرات کو رجال جرح و تعدیل سے پکارا گیا ، اور یہ علم ۔ علم جرح و تعدیل قرار پایا ۔

یہ لوگ جس شخص کی تعدیل کر دیتے ہیں اس کی روایت قبول کر لی جاتی ہے ، اور جس شخص پر جرح کرتے ہیں ، اس کی روایت کردہ حدیث کو چھوڑ دیا جاتا ہے ۔ کبھی کبھی اس معاملے میں ان کے درمیان اختلاف بھی ہو جاتا ہے ۔ بہت سے رواۃ ایسے ہیں جن کے حفظ ، تعدیل ، اور ضبط و اتقان پر اتفاق عام ہے ، یہ روایت کا سب سے اعلی مرتبہ ہے ، بہت سے رواۃ ایسے ہیں جن کو جرح و تنقید کا نشانہ بنایا گیا ، اور ان کے چھوڑ دینے پر اتفاق ہو گیا ۔ ان کی روایت کا درجہ سب سے پست ہے ۔ ان دونوں مدارج کے درمیان اور بھی درجے ہیں ، جن کی تفصیل اصول حدیث ، اور علم جرح و تعدیل میں دیکھی جا سکتی ہے ۔

بہر کیف بہت سے اہل علم نے اپنے آپ کو اس علم کے لئے وقف کر دیا ، اور اس طرح " جرح و تعدیل " کے نام سے ایک مستقل فن وجود میں آ گیا ۔ جو تاریخ اور روایت کو جانچنے اور پرکھنے کا ایک بہترین اور بے داغ پیمانہ قرار پایا ۔ اور دوسرے بہت سے علوم و فنون کی طرح اس کی تخلیق و ایجاد کا شرف بھی مسلمانوں کو حاصل ہوا۔ (۲۳)

مادۂ فقہ میں نزاع :

اصول فقہ کی تدوین اسی دور میں ہوئی ۔ لیکن فقہاء کے درمیان ان اصول کے متعلق اختلاف پیدا ہوا جن سے احکام مستنبط کئے جاتے ہیں ۔ حدیث کی حجیت کے بارے میں محدثین اور فقہاء میں سے کسی نے کلام نہیں کیا ، صرف اس کے قبول کرنے کے طریقے میں اختلاف ہوا ، اور اس کی وجہ بھی یہ ہوئی کہ عہد رسالت سے ایک گونہ بعد ہونے کے سبب رواۃ حدیث کی کثرت ہو گئی اور مرکز رسالت سے دور علاقوں میں لوگوں نے وضع حدیث

کا کام شروع کر دیا ، موضوع حدیثوں کی اشاعت نے اجتہاد کرنے والوں ، اور فتوی دینے والوں کے لئے پیچیدہ صورت حال پیدا کر دی ، جو شخص استنباط احکام کرنا چاھتا وہ حدیث کو سمجھنے ، اور اس سے کوئی حکم مستنبط کرنے سے پہلے اپنے سامنے صحیح حدیث کی تحقیق کی ایک سخت چٹان پاتا ، علم جرح و تعدیل اور علم اسماء الرجال اسی مشکل کو حل کرنےکیلئےوجود میں آئے ، اور علماء نے انہی علوم کی مدد سے اس چٹان کو سر کیا ۔ چند لوگوں نے حدیث کی حجیت کا انکار کیا ۔ لیکن محدثین اور جمہور فقہاء سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا ۔ بلکہ انھوں نے ان پر سخت تنقید کی ، امام شافعی رحمۃ اللہ نے اس نظریے کو ضلالت اور گمراھی قرار دیا ، اور اپنی کتاب " الام " میں اس پر مفصل بحث کی ۔(۲۲)

قیاس اور استحسان کے مآخذ قرار دینے میں بھی اختلاف پیدا ھوا ، محدثین نے قیاس کے زیادہ استعمال کو مستحسن نہیں سمجھا ، اور اس پر پابندی لگانے کی کوشش کی ، امام شافعی نے استحسان کو ماننے سے انکار کیا اور اسے شریعت سازی کے مترادف قرار دیا ۔ فقہائے احناف نے قیاس سے بھی بہت زیادہ کام لیا اور اس سے ایک قدم آگے بڑھا کر استحسان سے بھی کام لیا ، امام مالک نے استحسان کے اصول کو مصلحت مرسلہ کے نام سے اپنایا ، اور احکام کے اخذ و استنباط میں اسے استعمال کیا ۔ جیسا کہ اس کی تفصیل استحسان ، اور مصلحت مرسلہ کی بحث میں گزر چکی ھے ۔

امام شافعی نے قیاس سے تو کام لیا مگر استحسان اور مصلحت مرسلہ کا شدت سے انکار کیا ، حنبلی فقہاء نے قیاس سے بھی بہت کم کام لیا ھے ۔ اس کی مزید تفصیل ائمہ کے اصول اجتہاد کے ضمن میں دیکھی جا سکتی ھے ۔

اجماع کی شرطوں میں بھی اختلاف ھوا ، جس کے باعث مسائل کے ثبوت میں فقہاء کے درمیان مختلف زاویہ ھائے نظر پیدا ھوئے ۔

حکم کے ثبوت کے درجے اور طریقے میں اختلاف ھوا ۔ مثلاً وجوبی حکم کس طرح ثابت ھوتا ھے ، اور غیر وجوبی حکم کا ثبوت کیسے ھوتا ھے ۔ فقہاء نے اس کے قاعدے ضابطے مقر کئے ۔

تدوینِ اصولِ فقہ :

علم جرح و تعدیل کی طرح اصولِ فقہ کی تدوین بھی اسی دور میں ہوئی ، یہ ان قواعد کا نام ہے جن کی پیروی ہر مجتہد استنباط احکام میں کرتا ہے ۔

تاریخ ابی یوسف اور محمد بن حسن میں مذکور ہے کہ ان اصول کے بارے میں سب سے پہلے ان دونوں فقہاء نے کتابیں لکھیں ۔ لیکن افسوس کہ وہ کتابیں بعد کی نسلوں کے لئے محفوظ نہ رہ سکیں ، ان کی کسی کتاب تک اہل علم کی رسائی نہ ہو سکی ۔ اس موضوع پر جو کچھ پہنچا اور جسے اس علم کا سنگ بنیاد تصور کیا گیا وہ امام محمد بن ادریس شافعی کا " الرسالہ " ہے ، جس میں انہوں نے حسب ذیل امور سے بحث کی ہے :

۱: کتاب اللہ ۔ ابتداء میں قرآن حکیم کے بیان کی کیفیت لکھی ، اور اس کی متعدد قسمیں قرار دیں ۔ مثلاً

الف : اللہ نے اسے لوگوں کے لئے نص کے طور پر بیان کر دیا جیسے تمام فرائض ۔

ب : اللہ نے کسی چیز کو قرآن حکیم کے ذریعے اجمالی طور پر فرض کر دیا ہو ، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے اس کی کیفیت اور تفصیل بیان کرائی گئی ہو ۔ جیسے نماز

ج : قرآن نے کسی چیز کا کوئی حکم واضح طریقہ پر بیان نہ کیا ہو ، اس کی وضاحت اور طریقہ کا تعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہو ۔

د : اللہ تعالی نے کسی حکم کی طلب و جستجو کے لئے بندوں پر اجتہاد فرض کر دیا ہو ، اور اس اجتہاد کے ذریعے ان کی اطاعت و فرماں برداری کی آزمائش مقصود ہو ۔ جیسا کہ اس نے اور فرائض میں ان کی اطاعت کا امتحان لیا ہے ۔

امام شافعی نے ان میں سے ہر قسم کے سمجھانے کے لئے مختلف مثالیں دی ہیں ۔

۲: سنت ۔ حدیث کے حجت ہونے پر تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے ، اور یہ بھی بیان کیا ہے کہ حدیثیں قرآن حکیم کے ساتھ دو قسم کا تعلق رکھتی ہیں ۔ ایک تو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعینہ قرآن کی آیات کا اتباع کیا ہے ، دوسرے مجملات قرآنیہ کی تشریح کی ہے ، اور یہ واضح کیا ہے کہ اللہ تعالی نے ان مجمل احکام کو کیوں کر فرض کیا ہے ۔؟ وہ عام ہیں یا خاص ۔؟ اور بندوں کو ان پر کس طرح عمل کرنا چاہئے ۔؟ لیکن ان دونوں صورتوں میں آپ نے کلام الٰہی کی پیروی کی ہے ۔

۳: ناسخ و منسوخ ۔ حجیت حدیث پر گفتگو کرنے کے بعد امام شافعی نے ناسخ و منسوخ پر بحث کی ہے ، اور یہ بتایا ہے کہ بندوں کی سہولت کی خاطر قرآن حکیم کا کوئی حکم منسوخ ہو جاتا ہے ۔ یعنی اللہ تعالی نے ابتداء میں ایک حکم نازل کیا ہے ۔ پھر بعد میں بندوں کی سہولت کے لئے اس میں توسیع کر دی ، یا اس کو منسوخ کر دیا ۔ اس کے ساتھ یہ بھی واضح کیا کہ قرآن کے کسی حکم کو قرآن ہی منسوخ کر سکتا ہے ۔

۴: علل حدیث ۔ ایک گم نام کے اعتراض سے اس کی ابتداء اس طرح کی ہے کہ بعض حدیثیں ایسی ہیں کہ قرآن حکیم میں بھی اسی قسم کی تصریح موجود ہے ، اور بعض حدیثیں ایسی ہیں کہ قرآن حکیم میں اجمالاً اسی کے مثل نص موجود ہے ، بعض حدیثیں ایسی ہیں کہ ان کا اکثر حصہ قرآن حکیم سے ماخوذ ہے ، اور بعض حدیثیں ایسی ہیں کہ ان کے متعلق قرآن حکیم میں کچھ مذکور نہیں ، بعض احادیث بالاتفاق تسلیم کی جاتی ہیں ، اور بعض میں اختلافات ہیں ۔ بعض حدیثیں آپس میں ناسخ و منسوخ ہیں ، اور بعض میں اختلافات ہیں ، اور ان میں ناسخ و منسوخ پر کوئی دلالت نہیں ہے ، بعض حدیثیں نہی پر مبنی ہیں ، اور لوگ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس چیز سے منع فرما دیا وہ حرام ہے ، بعض حدیثوں کی نہی کے بارے میں لوگوں کا خیال ہے کہ وہ اختیاری ہے ، تحریمی نہیں ہے ۔ بعض لوگ ایک حدیث کو چھوڑ دیتے ہیں اور اسی جیسی دوسری حدیث کو یا اس سے زیادہ ضعیف الاسناد حدیث کو لے لیتے ہیں ۔

علل حدیث کی توضیح کے بعد حدیث کے ناسخ و منسوخ پر گفتگو کی ہے ، اس کی بہت سی مثالیں دی ہیں اور متعدد حدیثیں ذکر کی ہیں جو بظاہر مختلف ہیں ، ان کے وجوہ اختلاف کو بیان ہے کہ مجتہد کس طرح ان میں تطبیق یا ترجیح کا عمل انجام دے سکتا ہے ۔

خبرِ واحد کی صحت ، اور اس کے حجت ہونے پر تفصیل کے ساتھ گفتگو کی ہے ۔

۵: اجماع ۔ اجماع پر کلام کیا ہے ، اور اس پر ان حدیثوں سے استدلال کیا ہے جن میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جماعت مسلمین کی پیروی کی ترغیب دی ہے ۔

۶: قیاس و اجتہاد ۔ قیاس و اجتہاد کے بارے میں کہا ہے کہ یہ ایک ہی چیز کے دو نام ہیں ، قیاس کی صحت اور حجیت پر دلائل قائم کئے ہیں ، نیز کہا ہے کہ اجتہاد سے جو اختلاف پیدا ہوتا ہے اس میں ثواب کی گنجائش ہے ۔

۷: استحسان ۔ استحسان کے بارے میں امام شافعی کا خیال ہے کہ حدیث اور قیاس کے بغیر جو بات کہی جائے وہ استحسان ہے ، قائلین استحسان کا کھل کر رد کیا ہے ۔(۴۵)

فقہی اصطلاحات کا ظہور :

قرآن حکیم جس چیز کا خواستگار ہوتا تھا ، اس کا مطالبہ ان اسالیب بیان کے ساتھ کرتا تھا جن کی وضاحت " دور اول " میں کی جا چکی ۔ قوت مطالبہ میں ان میں کسی اسلوب کو دوسرے اسلوب پر ترجیح حاصل نہیں ہے بلکہ اس میں سب کے سب برابر ہیں ۔ لیکن فقہاء کی نگاہ میں جب یہ مطالبے الگ الگ صورتوں میں نمایاں ہوئے تو مجبوراً انہوں نے ان پر دلالت کرنے کے لئے الگ الگ نام رکھے ۔ مثلاً فرض ، واجب ، سنت ، مندوب ، مستحب ۔

فرض و واجب ۔ ان چیزوں کو کہتے ہیں جن کا مطالبہ ضروری ہوتا ہے ۔ البتہ حنفیہ کے نزدیک فرض وہ ہے جس کا مطالبہ ایسی دلیل کے ساتھ کیا جائے جو نزول اور دلالت دونوں میں قطعی ہو ۔ مثلاً قرآنی آیات ، اور وہ حدیثیں جو نص ہونے کے ساتھ

تواتر یا شہرت کے ذریعے قطعی طور پر ثابت ہوں ۔ اور واجب وہ ہے جس کا مطالبہ ایسی دلیل کے ساتھ کیا جائے جو نزول ، یا دلالت ، یا دونوں طریقوں سے ظنی ہو ۔ مثلاً نماز کی دو رکعتوں میں قرآن حکیم کی ممکن آیتوں کا پڑھنا ان کے نزدیک فرض ، اور ان دونوں رکعتوں میں سورۃ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے ، فرض کو چھوڑنے کا نتیجہ یہ ہو گا کہ نماز باطل ہو جائے گی ۔ اور سہواً واجب کو چھوڑنے سے سجدۃ سہو لازم آئے گا ۔ اور قصداً واجب کو چھوڑنے سے اگر وقت باقی ہے تو نماز کا اعادۃ واجب ہو گا ۔ لیکن اگر وقت نکل گیا تو وہ شخص گنہ گار ہو گا لیکن حنفیہ کے علاوہ فرض اور واجب میں دوسرے لوگوں کے نزدیک کوئی فرق نہیں ہے ۔ بلکہ جس چیز کا مطالبہ ضروری طور پر کیا جائے وہ فرض اور واجب ہے ۔ چاہے یہ مطالبہ قطعی دلیل کے ساتھ ہو یا ظنی کے ساتھ ۔ البتہ یہ لوگ حج میں ان دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں ، اور کہتے ہیں کہ : شارع کے جس مطالبے کی تلافی نہیں ہو سکتی جیسے عرفہ کا قیام ، اور طواف و داع ۔ وہ فرض ہے ، اور جس مطالبے کے فوت ہوجانے کی قربانی کے ذریعے تلافی ہو سکتی ہے جیسے احرام ، وہ واجب ہے ۔

فرض کفایہ ۔ فقہاء کے نزدیک ایک اور فرض ہے ، جس کا نام فرض کفایہ ہے ، وہ شارع کے اس مطالبے کا نام ہے جس میں اس کا کرنے والا مقصود نہ ہو ۔ اس لئے اگر کسی مکلف نے اس کو کر دیا تو باقی لوگ گناہ سے بچ جائیں گے ۔ لیکن اگر سب نے چھوڑ دیا تو سب گنہ گار ہوں گے ۔

شرط و رکن ۔ جس مامور بہ پر اس کا غیر موقوف ہو ، وہ اس کی حقیقت سے خارج ہو تو فقہاء اس کو شرط کہتے ہیں ۔ جیسے نماز کے لئے قبلہ کی طرح رخ کرنا ، اور اگر اس کا جزو ہو تو اس کو رکن سے تعبیر کرتے ہیں ۔ جیسے نماز میں رکوع ۔

سنت ۔ حنفیہ کی اصطلاح میں سنت اس کو کہتے ہیں جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ کیا ہو ۔ البتہ کبھی کبھی اس کو بلا عذر چھوڑ بھی دیا ہو ۔

مندوب و مستحب وہ ہے جس کو نبی علیہ السلام نے ہمیشہ نہ کیا ہو ، اور ترغیب کے باوجود اس کو چھوڑا بھی ہو ۔

دوسرے فقہاء کی اصطلاح میں سنت ، مندوب ، اور مستحب کے ایک ھی معنی ھیں ـ یعنی وہ چیز جس کا مطالبہ قطعی اور حتمی طور پر نہ کیا جائے ـ حنفیہ جس کو سنت کہتے ھیں ، اسے یہ حضرات سنت موکدہ ، اور جسے وہ مندوب اور مستحب کہتے ھیں ، اسے یہ حضرات سنت غیر موکدہ سے تعبیر کرتے ھیں ـ

حرام اور مکروہ ـ شارع نے جس چیز سے باز رھنے کا مطالبہ کیا ھے اسے حنفیہ اپنی اصطلاح میں حرام اور مکروہ کہتے ھیں ـ چنانچہ ان کے نزدیک حرام فرض کا مقابل ، مکروہ تحریمی واجب کا مقابل ، اور مکروہ تنزیہی سنت کا مقابل ھے ـ دوسرے فقہاء کے نزدیک فرض اور واجب دونوں ھم معنی ھیں اس لئے حرام بھی انہی دونوں کا مد مقابل ھے ـ اور مکروہ تحریمی سنت موکدہ کا ، اور مکروہ تنزیہی سنت غیر موکدہ کا مقابل ھے ـ

مباح ـ شارع نے جس امر کے کرنے یا نہ کرنے کا حکم نہیں دیا ـ یعنی اس کام کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ھیں ـ اس کو فقہاء کی اصطلاح میں مباح کہتے ھیں ـ

فاسد اور باطل ـ بعض فقہاء کی رائے ھے کہ دونوں کے ایک ھی معنی ھیں ـ یعنی وہ چیز جس کا کرنا اس کے کرنے والوں کے لئے کافی نہ ھو ، اور اس پر اس کا نتیجہ ظاھر نہ ھو ـ لیکن فقہائے احناف نے ان دونوں میں فرق کیا ھے ـ ان کا کہنا ھے کہ : باطل اس چیز کو کہتے ھیں جس کا کوئی اثر ظاھر ھی نہ ھو ـ اور فاسد وہ ھے جس کا اثر ظاھر تو ھوتا ھے لیکن برائی اور خرابی کے ساتھ ـ(۳۶)

فقہ کی یہ بنیادی اصطلاحات تدوین فقہ کے چوتھے دور کے ابتدائی مرحلے یعنی دوسری صدی ھجری کے اختتام سے قبل ھی وضع ھو گئیں تھیں، ان کے علاوہ بعد میں اور بھی اصطلاحات رائج ھوئیں ، ان کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جا سکتی ھے ، یہاں ان کے ذکر کی گنجائش نہیں ـ

اکابرِ فقہاء اور مجتہدین کا ظہور :

تدوین فقہ کے دوسرے اور تیسرے دور میں اگرچہ بڑے بڑے فقہاء تھے لیکن ان کی شہرت اس سے زیادہ قائم نہ رھی کہ کتب خلافیہ میں ان کے اقوال محفوظ ھو گئے ـ فقہ اسلامی میں فقہائے صحابہ ، اور فقہائے تابعین کی عظیم الشان یادگاریں موجود

ہیں کیوں کہ یہی لوگ سلف صالح ، اور بعد میں آنے والوں کے لئے مشعل راہ ہیں ۔ لیکن اس سب کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ ان میں سے کوئی شخص جمہور کا دینی مقتدا ، اور پیشوا قرار نہیں پا سکا ۔ ایسا پیشوا جس کی تمام آراء ، تمام فتاوی ، اور تمام اقوال قابل تقلید سمجھے جاتے ہوں ، اور لوگ ان کی تقلید و پیروی کرتے ہوں ۔

چوتھا دور (جس کی ابتداء دوسری صدی ہجری کے ربع ثانی سے ہوئی) اس خصوصیت میں بلاشبہ منفرد ہے کہ اس میں ایسے مجتہدین پیدا ہوئے جن کو جمہور نے اپنا امام بنا لیا ، ان کے نقش قدم پر چلنے لگے ۔ اور ان کی آراء ، اور فتاوی کی پیروی کی ، ان کے فتاوی اور اقوال و آراء کی اس حد تک پیروی کی کہ انکو نصوص کتاب و سنت کا درجہ دے دیا ، اور ان سے تجاوز کو ناجائز قرار دے دیا گیا ۔

ان مجتہدین کو حسب ذیل اسباب کی بنا پر یہ امتیاز حاصل ہوا :

۱: ان کی تمام آراء اور فتاوی نہ صرف یہ کہ جمع و محفوظ کر لئے گئے بلکہ ان کو کتابی صورت میں مدون بھی کر لیا گیا ۔ جب کہ اسلاف میں کسی کو یہ بات حاصل نہ ہو سکی ۔

۲: بعض مجتہدین نے اپنے اقوال و آراء اور فتاویٰ کو خود مرتب کیا ، اور ان کو بنیاد بنا کر انتہائی وقیع کتب تالیف کیں ، جن کی بنا پر ان کا فقہی مسلک ایک واضح اور مربوط و مدلل شکل میں لوگوں کے سامنے آ گیا ، ایسے مجتہدین میں امام مالک بن انس ، اور امام محمد بن ادریس الشافعی سرفہرست ہیں ۔

۳: بعض فقہاء اور مجتہدین کو تلامذہ کا ایسا بہترین اور منتخب طبقہ میسر آگیا تھا ، جس نے ان کے اجتہادات ، آراء اور اقوال و فتاوی کو نہ صرف یہ کہ مہذب و مرتب کر کے کتابوں میں محفوظ کر دیا بلکہ مقدور بھر ان کی اشاعت بھی کی ۔

۴: ان فقہاء اور مجتہدین کو جو تلامذہ میسر ہوئے ، اور جن کی انہوں نے بہتر طریقہ سے تربیت کی ، وہ خود بھی محدث ، فقیہ ، اور مجتہد تھے ، اور معاشرہ میں ان کو ایسا مقام حاصل تھا کہ عوام ، اور حکومت دونوں جگہ ان کی رائے قابل قدر خیال کی جاتی تھی ۔ ایسے فقہاء اور مجتہدین میں امام ابو حنیفہ النعمان ، امام مالک بن انس ، اور امام محمد بن ادریس الشافعی بہت نمایاں ہیں ۔

عام طور پر لوگوں کے دلوں میں یہ میلان پیدا ہو گیا تھا کہ مجتہدین کا جو فقہی مسلک ہے ، اس سے پورے طور پر آگاہی حاصل کریں تاکہ آئندہ لوگوں کو یہ خیال نہ ہو کہ وہ جو فتوے دیتے ہیں ، یا قضاۃ جو فیصلے کرتے ہیں نہ ان میں آزادی رائے کا دخل ہوتا ہے ، اور نہ ان کی ذاتی خواہشات ، اور پسند و ناپسند پر مبنی ہوتے ہیں ۔

۶: بعض فقہی مسلک اپنی وسعت ، اور مصالح عامہ کو امکانی حد تک ملحوظ رکھنے ، اورپوری کرنے کے سبب حکومت کا قانون بن گئے ۔ اس میں اولیت کا شرف امام ابو حنیفہ کے فقہی مسلک کو حاصل ہوا۔

ان فقہاء کے اسمائے گرامی جن کے فقہی مسالک کو مدون کیا گیا ، مختلف ممالک نے ، اہل علم نے ، اور عوام نے ان کی تقلید کی :

۱: امام ابو حنیفہ النعمان — م: ۱۵۰ ھجری

۲: امام مالک بن انس — م: ۱۷۹ ھجری

۳: امام محمد بن ادریس الشافعی — م: ۲۰۴ ھجری

۴: امام احمد بن حنبل — م: ۲۴۱ ھجری

امام ابو حنیفہ کا تعلق کوفہ سے تھا ، ان کے علاوہ کوفہ کے تین اور فقہاء نے شہرت پائی ، ان کا شمار بڑے فقہاء میں ہوا مگر مذکورہ بالا چار ائمہ کی طرح ، ان کی فقہ مرتب نہ ہو سکی ۔ اور اگر کسی حد تک ہوئی بھی تو اس کی حیثیت انفرادی آراء اور اقوال کی رہی ۔ بالکل اسی طرح جیسے ائمہ اربعہ سے پہلے صحابہ اور تابعین کے اقوال و آراء کی تھی ۔ ان فقہاء کے اقوال و آراء پر امت مسلمہ کے بڑے طبقوں کا اس طرح اتفاق نہ ہو سکا جس طرح ائمہ اربعہ کے اقوال و آراء پر ہوا۔

اکابر فقہائے کوفہ :

۱: امام محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی — م: ۱۴۸ھ

۲: امام شریکؒ بن عبداللہ نخعی — م: ۱۷۷ھ

۳: امام سفیان بن سعید ثوری — م: ۱۶۱ھ

ان کے علاوہ بعض دوسرے فقہاء بھی اس دور میں فقہ و اجتہاد کے منصب پر فائز ہوئے ۔ لیکن ان کے فقہ و اجتہاد کو بھی قبول عام حاصل نہ ہو سکا ، اور

کچھ عرصہ بعد ان کے فقہی مسالک آہستہ آہستہ مٹ گئے ۔" متروک فقہی مسالک " کے عنوان سے ان کا ذکر آگے آ رہا ہے ۔

ان فقہاء اور مجتہدین میں جن چار اماموں (ابو حنیفہ ، مالک ، شافعی، احمد بن حنبل) نے جمہور مسلمین کی نظر میں ممتاز مقام پایا ، ان کے فقہی مسالک نے شہرت و مقبولیت حاصل کی ، ان کے مسالک کی باقاعدہ تدوین ہوئی ، ان کے تلامذہ نے انھیں زندہ رکھا ، اور یہ تسلسل تا حال باقی ہے ، ان کے مسالک کا تعارف الگ باب میں پیش کیا جا رہا ہے ۔

خلاصہ یہ کہ یہ دور اجتہاد کا دور تھا ، اس میں نامور فقہاء پیدا ہوئے۔ ان کی انتھک اور مخلصانہ مساعی نے قرآن اور سنت کو ایک ایسے مربوط ، محکم ، مدلل ، اور وسیع تر قانون کی صورت عطا کی کہ آنے والے دور میں امت مسلمہ اپنی انفرادی ، اجتماعی ، اور حکومتی زندگی میں کسی بھی مرحلے پر قانون سازی کے معاملے میں اپنے آپ کو تہی دست محسوس نہ کرے ۔

چوتھی صدی ہجری کے آخر سے جس طرح مسلمانوں کا سیاسی انحطاط شروع ہوا اگرچہ علمی حالت نے اس انقلاب اور سیاسی ابتری کی پیروی نہیں کی ۔ بالخصوص سلجوقیوں کے عہد میں ، اور دور سلطنت فاطمہ میں مصر میں بڑے بڑے علماء اور صاحب فکر پیدا ہوئے ، دینی علوم میں انھوں نے جو کارنامے انجام دیئے وہ بلاشبہ امت مسلمہ کے لئے باعث افتخار ہیں ۔ لیکن اس اعتراف کے بغیر چارہ نہیں کہ سیاسی زوال و انحطاط کے باعث تقلید کے جو سائے پھیلنے شروع ہو گئے تھے ، علمائے عصر کی تمام تر علمی کاوشیں انھیں روکنے سے قاصر رہیں ، اور فقہ میں استقلال کی جو روح کار فرما تھی سیاسی ضعف نے اسے بھی مضمحل کر دیا ۔ وہ بلند روح جو ابو حنیفہ ، مالک ، شافعی ، احمد بن حنبل، ابن جریر طبری ، ابن مبارک ، اور ان کے ہم سروں میں کام کر رہی تھی ، اس کے دھندلے سے نقش و نگار باقی رہ گئے تھے ، اس روح کی جگہ جس نے ابو حنیفہ کو ان کے اسلاف کے متعلق یہ کہنا سکھایا تھا کہ :" وہ بھی آدمی ہیں ، اور ہم بھی آدمی ہیں "۔[۲۷] اور جس نے مالک کو یہ کہنے کی جرات عطا کی تھی کہ :" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کوئی شخص ایسا نہیں جس کا قول اور رائے رد و قبول کے قابل نہ ہو" ایک ایسی روح نے لے لی جس میں اعتماد و تحکم کی کمی تھی ، بلندی فکر نہ تھی ، اور امامت و سیادت کا جذبہ نہ تھا ۔ اس روح کو ہم نے روح تقلید سے تعبیر کیا ۔

پانچواں دور ۔ چوتھی صدی ھجری کے نصف ثانی سے

عام طور پر علمی و فکری تحریکیں اسی وقت پنپتی ، اور دیرپا آثار و نتائج پیدا کرتی ھیں جب ان کی پشت پر سیاسی اقتدار ، اور قوت و شوکت بھی ھو ۔ یہی وجہ ھے کہ اسلام کے صدر اول میں خلافت راشدہ کے بعد جس قدر علمی و فکری ترقی خلافت بنی امیہ میں ھوئی اتنی پھر کبھی نہ ھو سکی ۔ اور جیسا کہ ابھی پچھلے صفحات میں یہ بات عرض کر چکا ھوں کہ تدوین فقہ اسلامی کا سارا مسالہ دور بنی امیہ میں تیار ھوا ، اور تدوین فقہ کی بنیاد اسی تابناک دور میں پڑی ، اور وہ ایسی مضبوط بنیاد تھی کہ دوسری صدی ھجری کے فقہاء نے اس پر ایک شاندار ، اور وسیع تر عمارت تعمیر کی ۔

۱۳۲ ھجری میں بنی امیہ کے زوال کے بعد بنو عباس کے اقتدار کی ابتداء ھوئی ۔ جیسا کہ بتایا جا چکا ھے کہ بنو عباس کی ابتدائی تین صدیوں میں سیاسی استحکام کے باعث علوم و فنون کی سرپرستی کا سلسلہ جاری رھا ، تیسری صدی ھجری میں فقہ کے علاوہ تفسیر اور حدیث پر قابل قدر کام ھوا ، حدیث کے ایسے گراں قدر مجموعے مرتب ھوئے جنھوں نے اپنے حسن و خوبی ، اور مولفین کی حسن نیت کے سبب نہ صرف قبول عام کا درجہ حاصل کیا بلکہ اسلامی علوم و فنون کا ایک ان مٹ نقش بن گئے ۔ بعض نئے علوم کی داغ بیل پڑی ۔

چوتھی صدی ھجری میں بنو عباس کا سیاسی انحطاط شروع ھو گیا ، مصر ، شام ، یمن ، اندلس ،شمالی افریقہ ، اور ماوراء النہر میں مختلف افراد اور خاندانوں نے خود مختار حکومتیں قائم کر لیں ، خلافت کے نام پر وفاق اور وحدت کی جو مضبوط دیوار تھی ، مفاد پرست اور طالع آزما قائدین کے ھاتھوں وہ ٹوٹ گئی ، جن لوگوں کو اسلامی وحدت سے کوئی سروکار نہ تھا ، اور اسلام کی بالادستی کی نسبت انھیں اپنی ذاتی اور گروھی اقتدار زیادہ عزیز تھا ، انھوں نے اسلامی وحدت کو پارہ پارہ کر دیا ، اور بنو عباس کا صرف نام ھی نام رہ گیا ۔

سیاسی انحطاط نے اھل علم کی ھمتوں کو بھی متأثر کیا ، وہ عظیم روح جو اب تک فقہاء کے فکر و ذھن میں جاری و ساری تھی ، مضمحل ھونا شروع ھو گئی ۔

پہلے تو یہ حالت تھی کہ فقہ کا طالب اولاً قرآن ، سنتِ رسول ، اور اُن کے متعلقہ علوم سے مکمل واقفیت حاصل کرتا تھا ۔ کیوں کہ یہ دونوں علوم اجتہاد و استنباط کی اساس اول تھے ، غیر منصوص احکام میں وہ انہی دو مصادر کی روشنی میں اجتہاد و استنباط کرتا تھا ، اور ان دو بنیادی مصادر کے علاوہ اخذ احکام میں اجماع صحابہ کو بھی پیش نظر رکھتا تھا ۔ وہ اس پورے طریق کار کو سمجھتا تھا جسے اختیار کر کے اجتہاد و فتوی کی صلاحیت حاصل کی جاتی تھی ، اور اس طرح وہ ایک روز فقیہ و مفتی کے منصب پر فائز ہو جاتا تھا ۔ لیکن چوتھی صدی ہجری کے اختتام سے پہلے صورت حال اس حد تک تبدیل ہوئی کہ خود علماء اور فقہاء نے کسی ایک امام مجتہد کا دامن تھام لیا ، ایک معین امام کی کتابوں کے مطالعے میں مصروف ہو گئے ۔ علماء نے کسی امام کی کتاب کی شرح و تفصیل ، یا اختصار کو اپنا مطمح نظر بنا لیا ، اور ساری توجہ اس بات پر مبذول کر دی کہ ایک امام کے احکام ، فتاوی ، اور آراء سے پوری طرح آگاہی حاصل کی جائے ، اسی کے اقوال کا اعتبار کیا جائے ، ان میں سے کوئی شخص یہ جائز نہیں سمجھتا تھا کہ کسی مسئلہ میں ایسی بات کہے جو اس قول اور رائے کے خلاف ہو جس کا فتوی اس کے امام نے دیا ہے ، علماء کے طرزِ عمل نے ایسی صورت حال پیدا کر دی کہ عام لوگ یہ سمجھنے لگے گویا یہ شارع کے نصوص ہیں ، اور حق صرف اسی امام کے دل و زبان پر اترا تھا ۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ حنفی فقیہ امام ابوالحسین عبیداللہ کرخی (م: ۳۴۰ھ) نے یہ کہہ دیا کہ :" ہر وہ آیت یا حدیث ، جو ہمارے امام کے قول اور رائے کے خلاف ہے ، وہ یا تو ماول ہے یا منسوخ ہے "۔[۲۸] اگرچہ یہ دور بھی بڑے بڑے ائمہ اور فقہاء کے وجود سے خالی نہ تھا لیکن اس کے باوجود انہوں نے اپنے اوپر اختیار کے دروازے بند کر لیئے تھے ۔ اصول تشریع کے علم اور طرق استنباط میں وہ اپنے اسلاف سے کم نہ تھے۔ لیکن ان میں وہ جرات اور آزادی نہ تھی جس سے ان کے اسلاف بہرہ اندوز تھے ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ فقہائے قدیم قرآن ، ذخیرۂ حدیث ، اور اجماع صحابہ کو سامنے رکھ کر ایک رائے قائم کرتے تھے ، کسی قضیے اور واقعے کے بارے میں ایک حکم لگاتے تھے ۔ لیکن بعد میں انھیں کوئی ایسی دلیل مل جاتی تھی جو اس رائے اور حکم میں تغیر چاہتی تھی ، تو انھیں کوئی چیز اپنی رائے اور فیصلے پر تغیر سے مانع نہیں ہوتی تھی ۔

یہی حال ائمۂ مجتہدین کا تھا ، اور یہی صحابہ اور تابعین کا ، مثلاً حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ایک سال یہ فیصلہ کیا کہ اخیا فی بھائی ، ماں ، اور شوہر کی موجودگی میں حقیقی بھائی وراثت سے محروم ہیں ، اور آئندہ سال انہوں نے کہا کہ :- تمام بھائی تہائی مال میں شریک ہیں ، اور فرمایا : وہ اس فیصلے کے مطابق تھا جو ہم نے کیا تھا - اور یہ اس فیصلے کے مطابق ہے جو ہم اب کرتے ہیں "-(۴۹) لیکن اس دور کے علماء اس روش سے ہٹ گئے جس پر ان کے اسلاف تھے ، ہر ایک نے اپنے آپ کو ایک معین فقہی مسلک کا پابند بنا لیا ، اور اسی میں محصور ہو گیا ، اپنی تمام تر علمی توانائیاں اسی مسلک کی تائید و حمایت میں صرف کرنے کی ٹھان لی ، حالاں کہ ان میں ہر شخص یہ کہتا تھا کہ اجتہاد میں کوئی امام معصوم نہیں ہے ، اور حق ائمہ مجتہدین میں دائر ہے ، خود ائمہ مجتہدین اپنی نسبت غلطی کے امکان کا اعتراف کرتے تھے - لیکن ان علماء کی مشاعی اور طرز عمل نے جو رخ اختیار کیا ، اس سے یہ تاثر پیدا ہوا کہ حق صرف ان کے مقتدا امام کے اقوال و آراء اور فتاوی میں منحصر ہے -

مسلم علماء میں تقلید کی یہ روح کیوں سرایت کی -؟ اس کا اگر تجزیہ کیا جائے تو اجمالاً اس کی صورت حال کچھ اس طرح ہو گی - اور اس کے حسب ذیل اسباب ہوں گے :-

پہلا سبب : جمہور علماء کے قالب میں کسی ایک عالم اور امام کی روح کے سرایت کرنے کا اس سے زیادہ موثر سبب بظاہر کوئی نہیں ہو سکتا کہ اس کو بھر پور ، اور غیر معلمولی صلاحیتوں کے حامل تلامذہ میسر آ جائیں - ایسے تلامذہ جو اس عالم کے علم کے ساتھ اس کے اسلوب اور طریقہ کو بھی اپنے اندر جذب کر چکے ہوں ، انھیں اپنی علمی اور فکری صلاحیتوں کو نمایاں کرنے سے زیادہ اپنے استاد کے علم و فکر کے گرد لوگوں کو جمع کرنے کی لگن ہو ، استاد کے ساتھ ان کا تعلق سیفتگی کی حد تک ہو ، عوام میں ان کی جو قدر و منزلت ہو ، اسے وہ اپنی ذات اور شخصیت کو منوانے پر صرف نہ کریں بلکہ وہ اپنے استاد کو ان کے سامنے اس رنگ میں پیش کریں کہ عوام ان سے بھی زیادہ ان کے استاد پر اعتماد کریں ، ان کے اقوال ، فتاوی ، اور آراء کو مستند سمجھیں - اور یہ بات ان کے ذھن میں راسخ ہو جائے کہ شریعت کے احکام کو سمجھنے کا واحد ذریعہ بس یہی ایک شخصیت ہے - ان چاروں ائمہ کو جن کے فقہی مسالک قائم ہیں ، ایسے ہی تلامذہ میسر

آئے ، جو اعلیٰ علمی و فکری صلاحیتوں کے حامل تھے ، اپنے استاد کے علوم و فنون کے بہترین نمائندہ اور ترجمان ، اور دوسری طرف عوام اور ارباب حل و عقد کی نظر میں نہایت بلند مرتبہ ، چناچہ ان تلامذہ نے اپنے امام اور استاد سے جو احکام سنے اور سیکھے تھے ، انھیں مرتب و مدون کر دیا ، ان ائمہ کے تلامذہ پر حکمرانوں کو جو اعتماد تھا ، اس کی بنا پر وہ قاضی ، اور مفتی اسی شخص کو بناتے تھے جس کی یہ لوگ رائے دیتے تھے ۔ ان شاگردوں نے تلمذ کے اس سلسلے کو اپنے تک محدود نہیں ہونے دیا ، اسے آگے چلایا ، اور جس طرح ان کے استادوں نے لائق شاگردوں کی ایک جماعت تیار کی تھی ، اسی طرح ان تلامذہ نے بھی اپنے تلامذہ کی ایک کھیپ تیار کی ، جو ان کے واسطے سے ان کے اَئمہ اور اساتذہ کے علوم اور انداز فکر کی نمائندہ بنی ۔ اور پھر یہ کڑی مضبوط ہو گئی ۔

ان چاروں اماموں کو اسی قسم کے شاگرد نصیب ہوئے ، انھوں نے جب عوام کے دلوں میں ان ائمہ کا اعتماد راسخ کر دیا تو یہ مشکل ہو گیا کہ کسی نئے مسلک کا داعی کھڑا ہو اور لوگوں کو اس کی پیروی کی دعوت دے ۔

دوسرا سبب : اس کا دوسرا سبب قضاعت (منصبِ قضاء) ہے ، اسلام کے عہد اول میں خلفاء (حکمران) ان لوگوں کو قاضی بناتے تھے جن کے بارے میں انھیں معلوم ہوتا تھا کہ وہ کتاب و سنت کا علم ، اور ان دونوں مصادر سے استنباط احکام کی قدرت رکھتے ہیں ۔ ان کو یہ بھی ہدایات دی جاتی تھیں کہ جس معاملے میں نص موجود ہو ، اس میں صرف نص کے مطابق فیصلہ کریں ، نص نہ ہونے کی صورت میں اس رائے پر عمل کریں جو نص سے قریب تر ہو ۔ نص اور اجماع نہ ہونے کی صورت میں خود اجتہاد کریں ۔ جیسا کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے مقرر کردہ قاضی حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو لکھا تھا :

> " قضاء ت ایک فریضۂ محکمہ یا سنتِ متبعہ ہے ، پس جو چیز تم کو کتاب و سنت میں نہ ملے ، اور اس کے متعلق تمہارے دل میں خلجان پیدا ہو تو غور و فکر سے کام لو ، اشباہ و آمثال کو پہچانو ، اور اس وقت قیاس سے کام لو ، اور ان میں اس چیز کا ارادہ کرو جو اللہ کے اور حق کے قریب تر ہو "۔(۵۰)

کوئی قاضی اگر کسی معاملے میں صحیح نتیجے پر نہیں پہنچتا تھا تو اپنے شہر کے مفتی سے رجوع کرتا تھا ، اور وہاں سے بھی مسئلہ حل نہ ہوتا تو خلیفہ سے رجوع کرتا تھا ، قاضیوں کے اس طرزِ عمل ، اور فصل مقدمات میں اس کاوش نے ان کو عوام کی نظر میں انتہائی معتمد بنا دیا تھا ، لیکن امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ صورت حال بدل گئی ، اور سیاسی انحطاط کے نتیجے میں ایسے قاضیوں کا تقرر عمل میں آیا جو اس اعتماد کو قائم نہ رکھ سکے ۔ بیشتر اسلامی شہروں میں یہ ناخوش گوار صورت حال پیدا ہوئی کہ شہر کے مفتیوں اور عالموں نے عوام پر قاضیوں کی بعض غلطیوں کو نمایاں کر کے علمی اور سیاسی طور پر کمزور اور بے وقار کر دیا ۔

عوام کے دلوں میں قاضیوں کا وقار مجروح ہونے کا منطقی نتیجہ یہ نکلا کہ قاضیوں کے دل میں یہ میلان پیدا ہوا کہ وہ معروف احکام کے ساتھ اپنے فیصلوں کو مقید کر دیں تاکہ وہ اس بات سے بچ جائیں کہ ایک بار ایک مفتی کی رائے کے مطابق فیصلہ کریں ، اور دوسری بار دوسرے مفتی کے فتوے کے مطابق فیصلہ کرنے پر مجبور ہوں ۔

ہر امام کے پیرو کاروں نے صرف وہی احکام مدون کئے جو ان کے مقتدا امام سے ان تک پہنچے تھے ، انہی احکام کی تشہیر کی گئی ، اور جس علاقے میں جس امام کے تلامذہ ، اور پیرو کار پہنچے گئے وہاں دوسرے ائمۂ مجتہدین کے مسالک سے صرف نو کر کے صرف اپنے امام کے مسلک کی ترویج پر پوری توجہ دی گئی ۔ اس صورت حال کے سبب لوگوں کا یہ ذہن بن گیا کہ ان کے شہر کا قاضی کسی ایک معروف و مشہور مسلک کا آدمی ہو ، اور وہ اپنے فیصلوں میں اسی کی پیروی کرے ، اس سے تجاوز نہ کرے ۔ ان امور کا یہ اثر ظاہر ہوا کہ جو مسالک مرتب و مدون ہو گئے تھے ، اور ان کے ماننے والے اہل علم نے ان سے متعلق کتابوں کا ایک مربوط اور وسیع سلسلہ قائم کر دیا تھا ، وہ نہ صرف قائم ہو گئے بلکہ باقی رہے ، اور پھیل گئے ۔ اور جن ائمہ کو اس طرح کے شاگرد نہ مل سکے اور ان کے مسالک اس انداز سے مرتب نہ ہوئے ، وہ آہستہ آہستہ ختم ہو گئے اور زیادہ عرصے باقی نہ رہ سکے ۔ کیوں کہ کسی تحریک اور عمل کو باقی رہنے کے لئے جس سازو سامان کی ضرورت ہوتی ہے وہ اس سے محروم تھے ۔

تیسرا سبب : کسی قانون ، مسلک ، اور طریقے کو رائج اور مقبول ہونے کا ایک سبب یہ بھی ہوتا ہے کہ حکومت اسے اپنا لے ۔ ابو حنیفہ ، مالک ، شافعی ، اور احمد بن حنبل رحمہم اللہ کے فقہی مسالک ، مرتب و مدون ہو چکے تھے ، کسی جگہ اگر حکومتی سطح پر اسلامی قوانین کا نفاذ ہوا تو انہی مسالک کو اس کا ذریعہ بنایا گیا ۔ پھر ان مسالک میں حنفی اور شافعی مسالک میں اس بات کی زیادہ گنجائش تھی کہ وہ حکومتی اور جماعتی سطح پر نافذ ہوں ۔ جہاں حکومت نے کسی فقہی مسلک کی سرپرستی کی وہاں عہدۂ قضاء کو اسی مسلک کے پیرووں کے لئے مخصوص کر دیا گیا ۔ یہ بھی اس مسلک کی اشاعت کا موثر ذریعہ بنا ۔

بلادِ مشرق میں محمد بن سبکتگین ، اور نظام الملک نے ، اور مصر میں صلاح الدین یوسف بن ایوب نے شافعی مسلک کی تائید و حمایت کی ، اور ترکی میں حنفی مسلک کی سرپرستی کی گئی ۔ جہاں جس مسلک کی سرپرستی کی گئی وہاں نہ صرف یہ کہ قضاء کا عہدہ اسی مسلک کے حامل شخص کے لئے مخصوص کر دیا گیا بلکہ اس علاقے میں جو علمی درس گاہیں قائم ہوتی تھیں ، وہاں اسی مسلک کے اساتذہ کا تقرر عمل میں آتا تھا ، اور تدریس بھی اسی مسلک کے مطابق ہوتی تھی ۔(۵۱)

برصغیر پاک و ہند میں یہ تقسیم و امتیاز بہت نمایاں ہے ۔ یہاں حنفی مسلک کی ترویج ہوئی ، اور یہاں جتنا علمی کام ہوا اس میں بلاشبہ نوے فی صد حنفی مسلک کے مطابق ہے ، دوسرے مسالک کے حوالہ سے بہت کم کام ہوا ، اور جو ہوا ، اس میں بیشتر حصہ ان کے رد او جرح و تنقید پر مشتمل ہے ، یہی حال دینی مدارس کا ہے ۔

اجمالاً یہ تھے وہ اسباب جن کی بنا پر تقلید کے سائے گہرے ہو گئے ۔ اور پھر تقلید میں بھی صورتِ حال یہ ہوئی کہ عہد اول کے بہت سے فقہاء اور مجتہدین میں سے صرف چار ائمہ اور مجتہدین کے حصہ میں یہ بات آئی کہ ان کے فقہی مسالک قائم رہے ، اور باقی فقہاء کے مسالک آہستہ آہستہ ختم ہو گئے ۔

ان چار فقہی مسالک میں بھی ہمیں بین فرق نظر آتا ہے ، اور ترویج و اشاعت کے لحاظ سے ان میں بھی نمایاں درجہ بندی اور امتیاز ہے اس کا ذکر گیارھویں باب میں آ رہا ہے ۔

بہر حال چوتھی صدی ہجری کے اختتام سے پہلے اجتہاد ، اور مجتہدین کا دور ختم ہو گیا ، اور اس کی جگہ تقلید نے لے لی –

باب : ۲

حواشی و حوالہ جات

:۱ القرآن : ۱/۹۶–۵

:۲ سورۃ زمر کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے : هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون ۔ کیا برابر ہوتے ہیں سمجھ والے اور بے سمجھ والے ۔؟ (۹/۳۹)

:۳ القرآن : ۳/۵

:۴ خضری : محمد بن عفیف باجوری ۔ علامہ ۔ تاریخ التشریع الاسلامی (دار احیاء الکتب العربیہ مصر ۱۹۲۰ع) ص : ۸

:۵ ایضاً

:۶ القرآن : ۱۵۷/۷

:۷ القرآن : ۱۵۷/۷

:۸ القرآن : ۲۸۶/۲

:۹ القرآن : ۲۸۶/۲

:۱۰ القرآن : ۱۸۵/۲

:۱۱ القرآن : ۷۸/۲۲

:۱۲ القرآن : ۱۰۱/۵

:۱۳ تاریخ التشریع الاسلامی ۔ ص : ۲۰

:۱۴ القرآن : ۲۱۹/۲

:۱۵ القرآن : ۴۳/۴

:۱۶ القرآن : ۹۰/۵

:۱۷ الفقه الاسلامی (محمد یوسف موسیٰ) ص : ۲۰

:۱۸ تاریخ التشریع الاسلامی ۔ ص : ۲

:۱۹ الفقه الاسلامی ۔ ص : ۲۲ ۔ ۵۲

:۲۰ القرآن : ۲۱۵/۲

۲۱: القرآن : ۲۱۹/۲

۲۲: القرآن : ۱/۸

۲۳: القرآن :۱۲۷/۲

۲۴: القرآن : ۱۲۶/۲

۲۵: الفقه الاسلامی – ص : ۲۶

۲۶: مسند احمد بن حنبل (دار المعارف مصر ۱۹۴۸ع) ۲۲۳/۱، ۲۲۵

۲۷: حوالہ کے لئے دیکھئے : تاریخ التشریع الاسلامی ، المدخل للفقه الاسلامی ، (مدکور)، الفقه الاسلامی (یوسف موسی)، التشریع والفقه فی الاسلام (مناع القطان)، شریعة الله الی لده (سید محمد بن علوی مالکی)۔

۲۸: ایضاً – نیز دیکھئے : المدخل الی علم اصول الفقه (معروف دوالیبی)۔ ص : ۱۱ و مابعد –

۲۹: برائے حوالہ و تفصیل دیکھئے : المدخل للفقه الاسلامی (سلام مدکور) ص : ۷۸ – ۸۲، الفقه الاسلامی (یوسف موسی ص : ۲۷– ۳۵، تاریخ التشریع الاسلامی (خضری) ص : ۹۳ – ۱۰۷ ، التشریع والفقه فی الاسلام (مناع القطان) ص : ۹۵ – ۱۰۰ ، المدخل الی علم اصول الفقه (معروف دوالیبی) ص : ۱۱ و مابعد –

۳۰: التشریع والفقه فی الاسلام ص : ۱۴۵

۳۱: ایضا – ص : ۱۵۰

۳۲: ایضاً ص : ۱۳۰ – ۱۳۲

۳۳: تاریخ التشریع الاسلامی – ص : ۱۲۷

۳۴: ایضاً – ص : ۳۳ ، ۳۴

۳۵: الفقه الاسلامی – ص : ۳۰ – ۳۸ ، المدخل للفقه الاسلامی ، ص : ۷۸ – ۹۹، تاریخ التشریع الاسلامی – ص : ۱۳۴ – ۱۴۰ ،

۳۶: التشریع والفقه فی الاسلام – ص : ۱۵۳ ، ۱۵۴ ، تاریخ التشریع الاسلامی ص ۱۴۱ – ۱۶۰ –

:۳۷ تاریخ التشریع الاسلامی — ص : ۱٦۷ —

:۳۸ التشریع والفقه فی الاسلام — ص : ۱٦۳

:۳۹ المدخل للفقه الاسلامی — ص : ۹۸ ، ۹۹ ، مقدمة ابن خلدون — ص : ۳۸۰ —

:۴۰ تاریخ التشریع الاسلامی — ص : ۱٦۸ ، الفقه الاسلامی — ص : ۵۰ — ۵۲ ، التشریع والفقه فی الاسلام — ص : ۱٦۳ ، ۱٦۴

:۴۱ ایضاً

:۴۲ ابن خلدون کی رائے ہے کہ حدیث کی امہات الکتب پانچ ہیں — اس نے ابن ماجہ کا ذکر نہیں کیا — دیکھئے — ص : ۳۵۰ ، ۳۵۱ — جمہور علماء نے ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں شمار کیا ہے — مجھے ابن خلدون کی تائید میں کوئی اور رائے نہیں ملی —

:۴۳ التشریع والفقه فی الاسلام — ص : ۱٦۲

:۴۴ تفصیل کے لئے دیکھئے :" کتاب الام " للامام الشافعی — ج :۷

:۴۵ تدوین اصول فقہ کی بحث امام شافعی کی تصنیف " الرسالۃ " سے ماخوذ ہے —

:۴٦ تاریخ التشریع الاسلامی — ص : ۲۲۵ — ۲۲۸

:۴۷ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کہا کرتے تھے : قرآن اور سنت کے نصوص حجت قطعیہ ہیں ، ان کے خلاف میرا کوئی قول ملے تو اسے دیوار پر مار دو — ان کے بعد اگر کسی مسئلے میں صحابہ کا کوئی قول اور رائے ہم تک پہنچے گی تو وہ بھی سر آنکھوں پر — لیکن ان کے بعد کے طبقے یعنی تابعین ، اور تبع تابعین میں سے اگر کسی کا کوئی قول ہم تک پہنچے گا تو ہم اسے پرکھیں گے — بلا دلیل نہیں مانیں گے — وہ بھی آدمی ہیں ، اور ہم بھی آدمی ہیں —

:۴۸ الفقه الاسلامی (یوسف موسی) — ص : ۵٦ ، یہ صرف امام کرخی کی ذاتی رائے نہ تھی بلکہ یہ اس روح اور فکر و ذہن کی نمائندگی اور عکاسی تھی جو اس دور کے کم و بیش اکثر فقہاء میں سرایت کر گئی تھی —

:۴۹ ایضاً — ص : ۵۷ —

۵۰: اعلام الموقعین – ۷۲/۱

۵۱: اس بحث کو استاد محمد الخضری نے اپنی کتاب " تاریخ التشریع الاسلامی " میں ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ نے اپنی کتاب " الفقہ الاسلامی" میں ، اور استاد محمد سلام مدکور نے اپنی کتاب " المدخل للفقہ الاسلامی " میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے ۔

باب نمبر : ۵

اجتهاد

مباحث :

- اجتہاد ۔ لغوی تعریف ۔ اصطلاحی مفہوم
- اجتہاد کی صورتیں
- وجوبِ اجتہاد کے دلائل
- اجتہاد کا طریقہ
- شرائطِ اجتہاد
- مجتہدین کی قسمیں
- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد
- اجتہاد ۔ دورِ صحابہ میں

باب : ۵

اجتہاد

لفظ اجتہاد " جہد " سے ماخوذ ہے ، جس کے معنیٰ ہیں طاقت ، اور مشقت ، اس لحاظ سے اجتہاد کا مطلب ہوا ۔ ایسی سعی و کوشش جو فی نفسہٖ اگرچہ تھکا دینے والی ہو ۔ لیکن اس کے ذریعے فکرو عمل کی دشواری سے نکلنا ممکن ہو سکے ، فقہاء کی اصطلاح میں کسی شرعی حکم کو معلوم کرنے کے لئے فکرو استنباط کی صلاحیتوں کو امکانی حد تک استعمال کرنے کا نام اجتہاد ہے ۔

آمدی نے اجتہاد کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :

" اجتہاد کے معنی احکام شرعیہ میں سے کسی چیز کے بارے میں ظن غالب کو حاصل کرنے کے لئے پوری پوری کوشش کرنے ، اور طاقت صرف کرنے کے ہیں ۔ اس حد تک کہ اس پر اس سے زیادہ غور و فکر ممکن نہ ہو "۔(۱)

شوکانی کہتے ہیں :

" کسی بھی کام کے حصول کے لئے مقدور بھر کوشش کرنے کا نام "اجتہاد " ہے "۔(۲)

علمائے اصول کی اصطلاح میں اجتہاد کی تعریف یہ ہے :

" بزل المجتہد وسعة فی طلب العلم بالا حکام الشرعیة بطریق الاستنباط (۳) (شرعی احکام کے علم کی تلاش میں ایک مجتہد کا استنباط احکام کے طریقہ سے اپنی مقدور بھر کوشش کرنا)

اجتہاد کی اس اصطلاحی تعریف سے حسب ذیل نکات واضح ہوتے ہیں :

۱: مجتہد کو اپنی مقدور بھر کوشش صرف کرنی چاہئے ۔ یعنی وہ اپنی کوشش کو اس حد تک پہنچائے کہ خود اسے یقین و احساس ہو کہ اب اس سے زیادہ کوشش میرے

لئے ممکن نہیں ہے ۔

۲: جو شخص حکم شرعی معلوم کرنے کی کوشش کرے ، اس کا مجتہد ہونا ضروری ہے ، جو شخص مجتہد نہ ہو وہ خواہ کتنی ہی کوشش کرے، اس کا اعتبار نہ ہو گا ۔ کیوں کہ وہ اجتہاد کا اہل نہ ہو گا جو شخص اجتہاد کی شرائط رکھتا ہو گا اسی کا اجتہاد معتبر اور قابل قبول ہو گا ۔

۳: یہ سعی و کوشش شریعت کے عملی احکام سے واقفیت کی غرض سے ہو ، اگر اس کے علاوہ کوئی اور غرض ہوئی تو وہ اجتہاد ناقابل اعتبار ہو گا ۔ لغوی ، حسی ، یا عقلی احکام سے واقفیت حاصل کرنے کی غرض سے جو کوشش کی جائے گی ، علمائے اصول کی زبان میں اسے اجتہاد کا نام نہیں دیا جائے گا ۔

۴: اجتہاد کے ذریعے شرعی احکام کے جاننے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ استنباط کے طریقے سے ہو ۔ یعنی ان احکام کا علم ، اور ان سے استفادہ بحث و نظر اور غور و فکر کے بعد دلائل اور مسلمہ اصول و ضوابط کی مدد سے حاصل کیا جائے ۔ اس قید سے وہ کوشش خارج ہو جاتی ہے جو کوئی شخص مسائل کے یاد کرنے ، کسی مفتی سے ان کا علم حاصل کرنے ، یا علمی کتابوں سے ان کے ادراک میں صرف کرتا ہے ۔ اس قسم کی کوشش کو اصطلاح میں اجتہاد نہیں کہا جائے گا ۔

شاہ ولی اللہؒ دہلوی اجتہاد کی حقیقت ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں :

> " اجتہاد کی حقیقت یہ ہے کہ شریعت کے فروعی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل سے سمجھنے کے لئے پوری محنت کا صرف کر دینا ۔ جن دلائل تفصیلیہ کا مرجع کل چار چیزیں ہیں ۔ کتاب اللہؒ ، سنتِ رسول ، اجماع ، اور قیاس ۔ اس تعریف سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اجتہاد اس سے عام ہے کہ وہ اسی حکم کے معلوم کرنے میں امکانی کوشش ، اور محنت کامل صرف کرتا ہو جس میں علمائے سلف کلام کر چکے ہوں یا نہ کر چکے ہوں ۔ مجتہد اپنے اس اجتہاد میں علمائے سلف کا موافق ہو یا مخالف ، اور نیز اس سے عام ہے کہ یہ اجتہاد کسی دوسرے کی مدد سے ہوا ہو ،

مثلاً کسی نے مسائل کی صورتوں کو بنا دیا ہو ، یا مصادرِ
احکام پر تفصیلی دلائل سے اشارہ کر دیا ہو ، یا کسی
دوسرے کی مدد سے نہ ہوا ہو "۔(۴)

اسلامی شریعت ، شریعتِ الٰہیۃ ہے ۔ جو معروف مقرر اصول سے ماخوذ ہے ، خواہ وہ اصول منقولہ ہوں ۔ جیسے کتاب اللہ ، اور سنت رسول ۔ یا عقلی ہوں ۔ جیسے اجماع ،اور استحسان وغیرہ ۔ انہی دلائل شرعیۃ سے استخراج احکام کا نام اجتہاد ہے ، اور اجتہاد ہی کے ذریعے روزمرہ معاملات ، اور انسانی معاشرے کے تقاضوں کو کماحقہ ، پورا کیا جا سکتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اجتہاد اسلامی شریعت کا ایک لازمی حصہ شمار ہوتا ہے ۔

غیر اصطلاحی اور عام فہم زبان میں ہم اجتہاد کی وضاحت یوں کر سکتے ہیں :

اسلام ایک حکیمانہ نظام فکروعمل ہے ، اس لئے اس کی بناوٹ میں مصالح و علل کی باریک استواریاں ہیں ، اس کے احکام میں ایک لطیف اور با معنی ربط پنہاں ہے ، اور اس کے مسائل کی تہ میں عمومی فلسفہ کی ایک جوئے حیات رواں رواں ہے ، لہذا مجتہد وہ کہلائے گا جس کی نظر اسلام کے پورے عقلی نظام پر ہو گی ، جو اس استواری کو پالینے پر قادر ہو گا جو اس میں پنہاں ہے ، اور اس معنوی تعلق کا سراغ لگا لیتا ہے جو بظاہر نظر نہیں آتا مگر موجود ہے ۔ پھر ان اسباب و علل، اور معنوی ربط و تعلق کی روشنی میں پیش آنے والے مسائل کا حل تلاش کرنا ، اور ان کے نئے نئے اطلاقات دریافت کرتا ہے ۔

اجتہاد نہ کسی فرد کے ساتھ مخصوص ہے ، اور نہ کسی زمانے میں اسے مقید کیا جا سکتا ہے ۔ کیوں کہ اس کا وقوع پذیر ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ کسی شخص میں اس کی شرائط پائی جائیں ۔

کوئی وقت اور کوئی زمانہ اجتہاد سے خالی نہیں ، ہر زمانے میں اجتہاد لازم ہے ۔ کیوں کہ ہر آن ، اور ہر لحظہ ایسے واقعات رونما ہوتے رہتے ہیں ، اور ایسی جزئیات پیش آتی رہتی ہیں جن کا حکم صراحتہً کتاب و سنت میں موجود نہیں ہوتا ، ان کا حکم معلوم کرنے کے لئے اجتہاد ضروری ہے ، نیز یہ اللہ کا بڑا فضل و انعام

ھے ، اور یہ بات نہیں کہی جا سکتی کہ کسی ایک زمانے کے لوگوں پر تو یہ انعام تھا مگر فلاں زمانے کے لوگ اس سے محروم ھیں ـ اھل علم نے اس بات کی تصریح کی ھے کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی نہیں ھوتا جو لوگوں کے سامنے قرآن و سنت کی وضاحت کرتا ھے ، اور اس فرضِ کفایہ کو ادا کرتا رھتا ھے ـ

کسی زمانے میں اگر ایک ھی مجتہد ھو تو اس پر اجتہاد کرنا فرض عین ھے تاکہ پیش آمدہ جزئی مسائل کے احکام معلوم کر کے امت کو ان سے آگاہ کرتا رھے ـ اور اگر اس دور میں دوسرے مجتہدین بھی موجود ھوں تو نئی جزئیات کا حکم معلوم کرنے کے لئے اجتہاد فرض کفایہ ھو گا ـ اور اگر کوئی بھی اجتہاد نہیں کرے گا تو سب گنہ گار ، اور تارک فرض ھوں گے ـ

امام شوکانی بعض علماء کا یہ قول اور رائے نقل کرتے ھیں کہ :

" علماء کے حق میں اجتہاد کی تین صورتیں ھیں ـ ۱: فرضِ عین ، ۲: فرضِ کفایہ ، ۳: مندوب ـ

۱: کوئی واقعہ پیش آ جائے ، اور پہلے سے اس کا کوئی حکم موجود نہ ھو ، تو جس میں اھلیت اجتہاد ھے ، اس پر فرض (عین) ھے کہ وہ اس واقعہ اور حادثہ کا حکم معلوم کرے ، اور لوگوں کو بتائے تاکہ لوگ تنگی میں مبتلا نہ ھوں ، اور پیش آمدہ مسئلہ کا شرعی حکم ان کے علم میں آ جائے ، اور وہ اس پر عمل کر سکیں ـ

۲: کوئی نیا مسئلہ پیش آیا ، جس کا حکم پہلے سے معلوم نہیں ، سوال کرنے والے نے قاضی یا مجتہد سے پوچھا ، اجتہاد اور جواب دھی کی اھلیت ایک سے زائد عالموں میں موجود ھے ، تو ان سب پر اجتہاد فرض کفایہ ھو گا ، اگر کوئی بھی مسئلہ کا حکم نہیں بتائے گا تو سب گنہ گار ھوں گے ـ البتہ ان میں کوئی ایک بھی حکم بتا دے گا تو سب بری الذمہ ھوں گے ـ

۳: اگر کوئی واقعہ یا حادثہ ابھی پیش نہیں آیا ـ لیکن اس کے واقع ھونے کا امکان ھے ، کوئی عالم دین اخذ و استنباط کے ذریعے اس کے حکم کی نشان دھی کر دیتا ھے تو یہ اجتہاد مندوب و مستحسن ھے "ـ(۵)

اجتہاد قیامت تک باقی رهے گا ، اور اپنی تمام شرائط کے ساتھ اس کی اجازت رهے گی ، جس شخص میں بھی اجتہاد کی شرائط هوں گی وہ اجتہاد کرنے کا مجاز هو گا ـ کیوں کہ شریعتِ اسلام تمام انسانوں کے لئے بھیجی گئی هے ، اور تمام زمانوں کے لئے هے ـ پچھلی شریعتوں کی طرح کسی خاص زمانے میں جا کر اس کی مدت ختم نہیں هو گی ـ اجتہاد کو کسی خاص زمانے کے ساتھ مخصوص کرنا ، اسلامی شریعت کی ابدیت کا انکار کرنے کے مترادف هے ـ قرآن هر شخص کو احکام الٰہی میں غور و فکر کی دعوت دیتا هے ـ

اجتہاد هر اس شخص پر واجب هے جو اس کا اهل هو ، اور اس کے پاس اجتہاد کے جملہ اسباب و وسائل موجود هوں ، مجتہد اپنے اجتہاد کے ذریعے جس نتیجہ تک پہنچے گا ، وهی اس کے حق میں شرعی حکم هو گا ، اور اسکی پیروی اس لئے لازم هو گی ، کسی دوسرے مجتہد کی تقلید اس کے لئے ممنوع هو گی ـ اگر وہ اس اجتہاد میں صحیح نتیجہ پر پہنچتا هے تو قول رسول کی رو سے اس کے لئے دهرا ثواب هے ، اور اگر صحیح نتیجہ تک رسائی نہیں پا سکا اور غلطی کا شکار هو گیا تب بھی اکهرے ثواب کا مستحق هو گا ـ(٦)

وجوبِ اجتہاد کے دلائل :

اللّٰہ تعالی کا فرمان : فاعتبروا یا اُولی الابصار (٥٨/٢ ـ سو عبرت پکڑو اے آنکھ والو)

اور فان تنازعتم فی شیٴٍ فردوہ اُلیٰ اللّٰہ والرسول (٥٨/٢ ـ پھر اگر جھگڑ پڑو کسی چیز میں تو اللّٰہ ، اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو)ـ

اجتہاد کے لئے واضح دلیلیں هیں ـ ان میں اللّٰہ تعالی نے اهل فهم ، اور اصحاب بصیرت کو قیاس و اجتہاد کا حکم دیا هے ـ دوسری آیت میں فان تنازعتم فی شی سے وہ امر اور وہ معاملہ مراد هے جس کے بارے میں اللّٰہ ، اور اس کے رسول کی طرف سے کوئی حکم نازل نہ هوا هو ـ اور اللّٰہ اور اسکے رسول کی طرف لوٹانے سے مراد یہ هے کہ مجتہد کتاب و سنت میں ایسے احکام تلاش کرے جن میں وهی علت هو جو پیش آمدہ معاملے میں هے ، پھر وهی حکم اس مسئلے پر لگائے جو کتاب ، یا سنت میں اس جیسے مسئلہ کا هے ـ یہ هے اجتہاد کا طریقہ ـ اور جو اس کے اهل هیں ، ان

پر اس طریق کو اپنانا واجب ہو گا ۔

۲: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : جہاں کتاب اللہ ، اور سنت کی رہ نمائی نہ ہو وہاں ان کے ارشادات کی روشنی میں اجتہاد کیا کرو " نیز فرمایا :" جب حاکم کوئی فیصلہ کرے ، اور اس میں اجتہاد کرے ، تو اگر اس نے حق اور صواب کو پا لیا تو اس کے لئے دو اجر ہیں ، اور اگر حق کو نہ پا سکا ، غلطی کا مرتکب ہو گیا تب بھی ایک اجر کا مستحق ہو گا " ۔ اس سے ثابت ہوا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد کا حکم دیا ہے ، اور حکم اس شخص کے حق میں وجوب کا تقاضا کرتا ہے جو اس کا اہل ہو ۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا : " اگر ہمیں کوئی ایسا مسئلہ پیش آئے جس کا واضح حکم یا ممانعت کتاب اللہ ، اور سنت رسول میں نہ مل سکے تو پھر ہمارے لئے کیا حکم ہے "۔؟

آپ نے فرمایا :" شاوروا فیہ الفقہاء والعابدین ولا تمضوا فیہ رأی خاصۃ"(۷) (اس مسئلے میں تم فقہاء اور عابدین سے مشورہ کرو ۔ اور کسی شخصی رائے کو نافذ نہ کرو)۔

اس حدیث سے چند اصول کی نشان دہی ہوئی :

۱: سب سے پہلی اور بنیادی بات یہ معلوم ہوئی کہ جن مسائل کا واضح حکم قرآن اور سنت میں موجود نہ ہو ، ان کا حکم قرآن و سنت میں غور و فکر کر کے اجتہاد کے ذریعے معلوم کیا جائے گا ۔

۲: جن مسائل کا حکم ، یا ممانعت صراحتاً قرآن ، یا سنت میں موجود ہو گی وہاں اجتہاد کی اجازت نہ ہو گی ۔

۳: ایسے مسائل میں شخصی رائے کو قطعیت کا ایسا درجہ حاصل نہ ہو گا کہ کسی کو اس سے اختلاف کی گنجائش نہ رہے ۔ لہذا کسی شخصی رائے کو دوسرے فقہاء اور علماء پر ٹھونسنا ، یا ان کو اس کا پابند بنانا جائز نہ ہو گا ۔

۴: چوتھی بات یہ معلوم ہوئی کہ صحیح طریقہ جو سب کے لئے قابل اعتماد ہو سکتا ہے ، یہی ہے کہ ایسے مسائل میں باہمی مشورے سے فیصلہ کیا جائے ۔

۵: پانچواں اصول یہ معلوم ہوا کہ مشورہ بھی ہر کس و ناکس کا قابلِ قبول اور قابلِ اعتماد نہ ہو گا ۔ بلکہ صرف ان حضرات کا معتبر ہو گا جو گہری سمجھ بوجھ ، اور متعلقہ علوم پر وسیع نظر رکھنے والے ہوں گے ، اور اس کے علاوہ متقی ، پرہیز گار اور راسخ العقیدہ بھی ہوں گے ۔

اجتہاد کا طریقہ :

مجتہد کے سامنے جب کوئی مسئلہ آئے ، اور اسے اس کا شرعی حکم معلوم کرنا ہو ، تو سب سے پہلے قرآن حکیم کی آیات میں غور و فکر کرے ، اور اس کا حکم تلاش کرے ، وہاں کوئی حکم نہ ملے تو احادیث کی طرف رجوع کرنے اور ذخیرہ حدیث کو ٹٹولے ۔ قرآن اور حدیث کے نصوص اور ظاہر الفاظ سے حکم نہ ملے تو مفہوم اور اشارات سے حکم اخذ کرنے کی کوشش کرے ۔

ماوردی (م: ۴۵۶ھ) کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اجتہاد کی آٹھ قسمیں ، اور صورتیں ہیں :

۱: وہ اجتہاد جس میں کسی آیت یا حدیث سے علت معلوم کر کے حکم نکالنا ہو ۔ جیسے سود کی علت معلوم کر کے مختلف اشیاء میں وہی حکم لگانا جو سود میں ہے ۔

۲: مشابہت کی بنا پر ایک چیز کو دوسری پر قیاس کرنا ۔ جیسے غلام کی دو حیثیتیں ۔ بحثیت انسان وہ آزاد کے مشابہ ہے ، اور بحثیت مملوک وہ جانور کے مشابہ ہے ۔ اجتہاد میں ان دونوں حیثیتوں کی گنجائش ہے ۔

۳: وہ اجتہاد جو نص کے عموم سے کیا جائے ۔ جیسے قرآن حکیم میں ہے : " یا وہ شخص معاف کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کا اختیار ہے "(بقرۃ ، ۲۳۷)۔ اس میں اجمال اور عموم ہے ، صاحب اختیار شوہر بھی ہو سکتا ہے ، اور قاضی و حاکم بھی ۔ دونوں کا احتمال موجود ہے ۔

۴: وہ اجتہاد جو نص کے کسی مفہوم پر اجماع سے متعلق ہو ۔ جیسے مطلقہ عورت کو جوڑا دینا ۔

۵: وہ اجتہاد جس میں نص سے حکم ، مختلف حالات کی روشنی میں نکالا جائے۔ جیسے کوئی شخص حج میں قربانی نہ کر سکے تو وہ دس روزے رکھے۔ تین روزے زمانہ حج ہیں ، مکہ میں قیام کے دوران ، اور سات روزے جب واپس لوٹے۔ واپس لوٹنے میں دو صورتوں کی گنجائش ہے۔ ایک یہ کہ راستہ میں دوران سفر رکھ لے ، اور دوسرے یہ کہ گھر واپس آ کر۔

۶: وہ اجتہاد جو نص کی دلالت سے حکم نکالنے کے بارے میں ہے۔ جیسے قرآن حکیم میں ہے : " گنجائش والا اپنی گنجائش کے مطابق خرچ کرے " (طلاق ، ۷)، اور سنت سے ثابت ہے کہ صاحب حیثیت اور گنجائش والا وہ ہے جس کے پاس ایک مسکین کو دینے کے لئے دو مد (۱½ سیر) موجود ہے ، اب جو صاحب حیثیت نہیں ہے ، اس کا اندازہ اجتہاد سے کیا جائے گا ، اور وہ ایک مد ہے۔

۷: وہ اجتہاد جو نص کی علامات سے حکم معلوم کرنے کے لئے کیا جائے۔ جیسے کسی شخص کو رات کے وقت قبلہ کی سمت معلوم نہ ہو تو وہ ستاروں ، چاند ، پہاڑوں ، یا اسی طرح کے دوسرے ذرائع سے سمت قبلہ معلوم کر سکتا ہے۔

۸: ایسا اجتہاد جس کی بنیاد نہ کسی نص پر ہو ، اور نہ کسی اصل پر۔ اس میں اختلاف ہے۔ جمہور کا کہنا ہے کہ اجتہاد اسی صورت میں صحیح ہے جب کسی اصل اور قاعدے پر مبنی ہو۔ اگر کسی اصل اور ضابطے کو بنیاد بنائے بغیر اجتہاد کیا جائے گا تو وہ صحیح نہیں ہو گا۔(۸)

اجتہاد کے صحیح اور غلط ہونے کے بارے میں مختلف نظریات :

اجتہاد کے صحیح اور غلط ہونے کے بارے میں دو نظریے پائے جاتے ہیں :۔

ایک یہ کہ ہر مجتہد اپنے اجتہاد سے جس نتیجے پر پہنچے وہ حق ہے۔

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ حق صرف ایک ہے ، جس کا علم اللّٰہ تعالیٰ کو ہے ، جو اجتہاد اس حق کے مطابق ہو گا وہ صحیح ہو گا ، اور جو اس کے خلاف ہو گا وہ غلط ہو گا۔

پہلا نظریہ معتزلہ کا ہے ، اور دوسرا عام فقہاء کا۔ بعض فقہاء نے اس کی تقسیم و تفصیل حسب ذیل طریقے سے کی ہے :

الف : دین کی جو چیزیں قطعی ھیں جیسے پانچ نمازیں ، رمضان کے روزے ، سرقہ ، جوا ، اور شرب خمر وغیرہ کی حرمت ۔ ان میں ہر مجتہد کا اجتہاد درست نہیں ہو گا۔ بلکہ اس میں حق بات صرف ایک ہی ہو گی ، جو اجتہاد اس کے مطابق ہو گا وہ درست ہو گا ، اور جو اس کے مطابق نہیں ہو گا وہ غلط ہو گا ۔

ب : بعض وہ مسائل ھیں جن کے بارے میں کوئی قطعی حکم موجود نہیں ھے ۔ اس میں فقہاء کا اختلاف ھے ۔ لیکن جمہور کی رائے یہ ھے کہ ایسے مسائل میں ہر مجتہد کی رائے اور اجتہاد درست ہو گا ، اور یہی کہا جائے گا کہ ہر مجتہد حق پر ھے ۔

امام ابو حنیفہ ، امام مالک ، اور امام شافعی (رحمہم اللہ) کہتے ھیں کہ :

" اجتہاد کے نتیجے میں اگر مختلف اقوال اور آراء سامنے آئیں تو اس صورت میں صرف ایک رائے حق سمجھی جائے گی ۔ لیکن وہ صحیح رائے کون سی ھے ۔؟ ہم حتمی اور یقینی طور پر اس کا تعین نہیں کر سکتے ۔ اس کا علم صرف اللہ تعالی کو ھے ، اس کا سبب یہ ھے کہ ایک ہی چیز ایک ہی زمانے میں ، ایک ہی شخص کے لئے حلال و حرام نہیں ہو سکتی (یا حلال ہو گی ۔ یا حرام ہو گی)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ھے : جو حاکم اجتہاد کرے ، اور اس کا اجتہاد صحیح ہو تو اس کو دھرا ثواب ملے گا ، اور اگر اس کا اجتہاد صحیح نہیں ہو گا تو اس کو اکہرا ثواب ملے گا ۔ اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی ھے کہ ضروری نہیں کہ ہر مجتہد کی رائے درست ہی ہو ۔ اجتہاد صحیح بھی ہو سکتا ھے ، اور غلط بھی "۔(۹)

شرائطِ اجتہاد :

اجتہاد کی تعریفات سے بھی یہ بات واضح ہو جاتی ھے کہ مجتہد سے خاص قسم کی اہلیت و قابلیت والا شخص مراد ھے ۔ ہر شخص میں نہ اجتہاد کی اہلیت ہوتی ھے ، اور نہ وہ کر سکتا ھے ، فقہاء اور مجتہدین نے اجتہاد کی جو شرائط مقرر کی ھیں ، اگر ان سب کا احاطہ کیا جائے تو اس کی تفصیل کچھ اس طرح ہوتی ھے ۔

۱: عربی زبان میں مہارت : عربی زبان کا اتنا علم حاصل کرنا جس سے عربوں کے خطاب اور تعبیر میں ان کے کلام کے معانی اور اسالیب کو سمجھ سکے ۔ ایک مجتہد کے لئے عربی زبان کا اس طرح سیکھنا ضروری ہے کہ وہ صرف و نحو ، ادب ، معانی اور بیان میں مہارت حاصل کرے ۔ یہ اس لئے ضروری ہے کہ اسلامی شریعت کی زبان عربی ہے ۔ جس قانون کی جو زبان ہوتی ہے ، کسی شخص کا اس میں مہارت حاصل کئے بغیر اس کو سمجھنا ممکن نہیں ہوتا ۔ قرآن ، اور سنت کی زبان تو بطور خاص فصاحت و بلاغت کی بلندیوں کو چھوتی ہے ۔ اس لئے جب تک عربی زبان کے مختلف اسالیب ، محاورات ، اور ضرب الامثال وغیرہ پر پوری طرح عبور نہ ہو گا قرآن و سنت کے مفاہیم ، اور عبارتوں کی تلمیحات ، اشارات ، اور امثال کو سمجھنا ممکن نہ ہو گا ۔

۲: قرآن حکیم کا علم : اجتہاد کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مجتہد قرآن حکیم کا علم حاصل کرے ۔ کیوں کہ قرآن ہی اصل الاصول ، اور ہر دلیل کا مرجع ہے ۔ قرآن کے علم سے مراد یہ ہے کہ آیاتِ احکام سے آگاہی ہو ، وہ جانتا ہو کہ قرآن حکیم میں کتنی آیات احکام سے متعلق ہیں ، ناسخ و منسوخ کا علم ہو ، اور وہ یہ بھی جانتا ہو کہ احکام کے بارے میں جو آیات ہیں ، ان کے اسباب نزول کیا ہیں ۔

۳: سنت کا علم ۔ مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ سنت کا علم حاصل کرے ۔ اسے صحیح و ضعیف حدیثوں کی پہچان ہو ، راویوں کا حال جانتا ہو ، ناقدینِ حدیث نے اُن پر جو جرح و تعدیل کی ہے ، اُس کا علم ہو ، مراتبِ حدیث سے واقف ہو ، احادیث کو ایک دوسرے پر ترجیح دینے کے قواعد معلوم کرے ، ناسخ و منسوخ احادیث کا علم بھی ضروری ہے ۔ البتہ مجتہد کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ تمام احادیث کا علم حاصل کرے ۔ اس کے لئے احکام سے متعلق احادیث کا جاننا ضروری ہے ۔ اور جاننے سے یہ ہرگز مراد نہیں ہے وہ سب اسے زبانی یاد ہوں ۔

۴: اصولِ فقہ کا علم : مجتہد کے لئے اصول فقہ کا علم بھی ضروری ہے ۔ کیوں کہ اس علم کے ذریعے مجتہد شرعی دلائل ، مآخذ و مصادر ، اور ان کی ترتیب سے واقف ہوتا ہے ، اور ان سے احکام مستنبط کرنے کے طریقے جان لیتا ہے ۔

اسے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ کون سی دلیل مقدم ہے اور کون سی موخر ۔

۵: مواقع اجماع کا علم : مجتہد کا فرض ہے کہ وہ اس بات سے پوری طرح آگاہ ہو کہ کن احکام و مسائل میں علماء کا اجماع منعقد ہو چکا ہے ، اس اجماع کے قطعی ثبوت اس کے پاس موجود ہوں ۔ مواقعِ اجماع کا علم اس لئے ضروری ہے تاکہ وہ جن مسائل میں اجتہاد کرے ، ان میں کسی اجماع کی مخالفت نہ ہو ۔

۶: مقاصدِ شریعت کا علم : اجتہاد کی شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ مجتہد شریعت کے مقاصد ، احکام کی علتیں ، اور لوگوں کی مصلحتوں سے پوری طرح آگاہ ہو ۔ عوام کے عرف و عادت یعنی رسم و رواج سے واقف ہونا بھی ضروری ہے ۔ کیوں کہ رسم و رواج کی رعایت کے بغیر مصالح کی رعایت ممکن نہیں ، اور شریعت نے لوگوں کی مصالح کی رعایت کا حکم دیا ہے ۔(۱۰)

۷: فطری استعداد کا ہونا: علماء اور فقہاء نے اگرچہ عام طور پر یہ شرط نہیں لگائی کہ اجتہاد کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ مجتہد میں فطری صلاحیت بھی موجود ہو ۔ لیکن میری رائے یہ ہے کہ یہ شرط اول ہے ، اور اس کی حیثیت اساسی شرط کی ہے ۔ کیوں کہ یہ بات کسی دلیل کی محتاج نہیں کہ جب تک کسی شخص میں کسی کام کی فطری صلاحیت نہیں ہو گی وہ اپنی تمام تر کوششوں کے باوجود نہ اس میں مہارت حاصل کر سکتا ہے ، اور نہ اس کو حسن و خوبی کے ساتھ انجام دے سکتا ہے ۔ کیا ہم نہیں دیکھتے کہ ایک ہی استاد اور ایک ہی درس گاہ سے مثلاً سو طلبہ تعلیم حاصل کرتے ہیں لیکن ان میں صرف چند ایک ہی اس قابل ہوتے ہیں کہ تدریس و تعلیم کے منصب پر فائز ہو سکیں ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں تو بہت سے صحابہ بیٹھے ۔ لیکن ان میں ابوبکر ، عمر ، علی ، معاذ بن جبل ، ابن مسعود ، اور ابن عباس (رضی اللہ عنہم) کے رتبے کو کوئی بھی نہ پہنچ سکا ۔

حماد کی شاگردی تو بہت سوں نے کی لیکن ابو حنیفہ ایک ہی شاگرد بنا ، مالک بن انس سے ہزاروں نے پڑھا ، برسوں ان کے آگے زانوئے تلمذ تہ کیا مگر ہر

کوئی محمد بن حسن شیبانی نہ بن سکا ۔ اور اجتہاد کی تو ساری ہی بنا غور و فکر اور تعقل و تدبر پر ھے ۔ کوئی شخص متعلقہ علوم میں کتنی ہی مہارت کیوں نہ حاصل کر لے ۔ اگر اس کی ذھنی اور فکری صلاحیتیں ان علوم کو استعمال کرنے پر قادر نہیں ھیں تو یہ سب کچھ اس کے لئے بے کار ھے ۔ وہ اجتہاد جیتی مشکل و نازک تر ذمہ داری کو ھرگز پورا نہیں کر سکتا ۔

عام فقہاء نے مجتہد کے لئے جو شرائط بیان کیں ، آمدی نے ان کے علاوہ ایک اور شرط بیان کی ، اور اس شرط کو دوسری تمام شروط پر مقدم رکھا ، وہ کہتے ھیں کہ : مجتہد کے لئے سب سے پہلی اور بنیادی شرط یہ ھے کہ اس کا اللہ پر ، اس کے رسو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ، اور یوم آخرت پر کامل ایمان ھو ، اسے پوری تفصیل کے ساتھ ان تمام امور کا علم ھو جن کو جانے بغیر اور ان پر ادعان و یقین کئے بغیر ایمان مکمل نہ ھوتا ھو ۔ اور کسی شخص کے لئے مؤمن بننا ممکن نہ ھو "(۱۱)

امام غزالی مجتہد کے لئے ایک اور شرط لگاتے ھیں ، وہ کہتے ھیں کہ : مجتہد کے ضروری ھے کہ وہ متقی پرھیز گار ھو ، عادل ھو ، اور ھر ایسی بات سے بچنے والا ھو جو افتاء اور عدالت کے منصب پر فائز کسی بھی شخص کو مجروح و متہم کرنے والی ھو "۔(۱۲)

آمدی ، اور غزالی نے مجتہد کے لئے جو شرطیں عائد کیں ، میرے خیال میں ان سے کوئی بھی عالم و فقیہ ۔ کسی مجتہد کو مستثنیٰ نہیں سمجھتا ۔ خصوصاً آمدی کی عائد کردہ شرط بنیادی شرط ھے ، اور منصبِ اجتہاد پر فائز ھونے کی اساس و کلید ۔ عام علماء اور فقہاء نے اس قید کا صراحتہً ذکر نہیں کیا ، اس کی وجہ یہ معلوم ھوتی ھے کہ انہوں نے یہ تصور ھی نہیں کیا کہ کسی ایسے شخص کے مجتہد ھونے کے بارے میں بحث بھی ھو سکتی ھے جو سرے سے صفتِ ایمان ھی سے متصف نہ ھو ۔ جیسے محدث ، مفسر ، اور فقیہ کی جہاں تعریف کی گئی ، ان کے اوصاف و شرائط بیان کئے گئے ، وھاں یہ بات بیان نہیں کی گئی کہ وہ مؤمنِ کامل بھی ھو کیوں کہ محدث ، مفسر ، فقیہ ، اور مجتہد کے لئے مؤمن ھونا معہودِ ذھنی ھے ، اس کے اظہاروبیان کی ضرورت نہیں ۔

مجتہدین کی قسمیں :

فقہاء کی کتنی قسمیں ہیں ، اور ان کے نام کیا ہیں ۔ پھر فقہاء میں جو حضرات درجۂ اجتہاد پر فائز ہیں ، ان کتنے طبقے ہیں ۔؟ اس سلسلے میں حنفی اور شافعی فقہاء میں اختلاف ہے ۔ ابن کمال پاشا (م: ۹۴۰ھ) نے فقہاء کو سات طبقوں میں تقسیم کیا ہے ۔(۱۳)

۱: مجتہد فی الشرع ۔ یہ وہ مجتہد ہے جو شریعت کے اصل ماخذ کی بنیاد پر اجتہاد کرے ، اور براہ راست قرآن و سنت سے احکام کا اخذ و استنباط کرے ۔ احناف اس کو مجتہد مطلق کہتے ہیں ، اور شافعی مجتہد مستقل سے تعبیر کرتے ہیں ۔ دونوں کے نزدیک اس کا اطلاق فقہی مسالک کے بانی اماموں پر ہوتا ہے ۔

۲: مجتہد فی المذہب ۔ وہ مجتہد جو ایک مخصوص فقہی مسلک میں رہتے ہوئے اسی مسلک کے اصول کی بنیاد پر اجتہاد کرے ۔ یہ مجتہد اصول میں اپنے امام کا مقلد ہوتا ہے اور فروع میں اجتہاد کرتا ہے ۔

۳: مجتہد فی المسائل ۔ یہ وہ مجتہد ہے جو ایک مخصوص مسلک کے چند مسائل میں اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہو ۔

۴: اصحابِ تخریج ۔ وہ لوگ جو کسی مسئلہ میں اپنے فقہی مسلک کے اصول کے مطابق دلیل اور سند لا سکیں ۔

۵: اصحابِ ترجیح ۔ وہ لوگ جو کسی مسئلہ میں دو یا اس سے زیادہ اقوال میں سے اپنے فقہی مسلک کے مطابق ایک قول کو دوسرے قول پر ترجیح دینے کی اہلیت رکھتے ہوں ۔

۶: اصحابِ تمیز ۔ وہ لوگ جو اپنے فقہی مسلک کی اقولی ، قولی ، ضعیف ، ظاہر اور نادر روایات میں تمیز کر سکیں ۔

۷: مقلدین ۔ وہ لوگ جو مجتہدین کے قیاس و اجتہاد پر بلا دلیل پوچھے شرعی احکام میں اعتماد کرتے ہوں ۔ اور جو امور سابق میں ذکر کئے گئے ان میں سے کسی ایک پر بھی قادر نہ ہوں ۔

ابن کمال پاشا نے صرف تین طبقوں کو مجتہدین میں شمار کیا ہے ، باقی چار کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ وہ مقلدین کے زمرے میں آتے ہیں ، ان کو مجتہد کی کسی قسم میں شامل نہیں کیا جا سکتا ۔

احناف میں یہی تقسیم مشہور ہے ۔ ابن عابدین نے اسی کو اختیار کیا ہے ۔(۱۲)
شافعی فقہاء نے مجتہدین کی تقسیم اس طرح کی ہے :

۱: مجتہد مستقل ، ۲: مجتہد مطلق منتسب ، ۳: مجتہد فی المذہب ،
۴: مجتہد فی الفتیا ، یا متبحر فی المذہب ۔

بعض شافعی فقہاء مثلاً ابن السبکی (م: ۷۵۶ھ)، اور زنجانی (م: ۶۸۵ھ) نے مجتہدین کی تین قسمیں بیان کی ہیں : مجتہد مطلق ، مجتہد فی المذہب ، اور مجتہد فی الفتیا ، یا متبحر فی المذہب۔

اس موقعہ پر یہ نتیجہ اخذ کرنا ضروری ہے کہ ۔ حنفی اور شافعی فقہاء نے مجتہدین کی جو قسمیں بیان کی ہیں ۔ کیا ان میں بنیادی اور اصولی طور پر کوئی فرق ہے ۔؟ اور کیا مجتہدین تین قسم کے ہوتے ہیں جیسے ابن کمال پاشا نے کہا ، یا چار قسم کے ، جیسا کہ اکثر شوافع نے بیان کیا ۔؟

غور و فکر کے بعد جو نتیجہ سامنے آتا ہے ، وہ یہ ہے کہ مجتہدین کی ترتیب کی حد تک دونوں ترتیبوں اور ناموں اور اصطلاحات کے فرق کے سوا کوئی حقیقی فرق نہیں ۔ اور بظاہر اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ فقہاء نے کام کے اعتبار سے مجتہدین کی جو تقسیم کی ہے وہ تین صورتوں اور قسموں سے آگے نہیں بڑھی :

۱: جو اصول اور قواعد و ضوابط وضع کرے ، تمام ابواب شرع میں مجتہد ہو ، اور براہ راست قرآن اور سنت سے استنباط احکام پر قدرت رکھتا ہو ۔

۲: جو اصول ، اور قواعد و ضوابط میں کسی خاص امام کا مقلد ہو (اس کے وضع کردہ اصول و ضوابط میں کوئی ترمیم و اضافہ نہ کرے)۔ البتہ تمام ابواب شرع میں مجتہد ہو ۔

۳: جو اصول اور قواعد و ضوابط کے علاوہ نصوص میں بھی اپنے امام کا مقلد ہو ، جس مسئلہ میں امام کا کوئی نص نہ ہو، اس میں امام کے اصول کے مطابق اسی

کے نصوص سے تخریج احکام کرے ـ(۱۵)

کام کے اعتبار سے احناف ، اور اکثر شوافع کا مجتہدین کی ان تین قسموں پر اتفاق ھے ، بعض شوافع چوتھی قسم کے بھی قائل ھیں ـ جیسا کہ ذکر کیا گیا ، اور بعض نے یہ بات کہی کہ : تیسری اور چوتھی حقیقت میں ایک ھی ھیں ـ

پہلی قسم کے مجتہد کو احناف کی اصطلاح میں " مجتہد فی الشرع " کہا جاتا ھے ، اور شوافع کی اصطلاح میں " مجتہد مطلق مستقل " ـ

دوسری قسم کے مجتہد کو احناف " مجتہد فی المذھب " سے تعبیر کرتے ھیں ، اور شوافع اسے " مجتہد مطلق منتسب " کا نام دیتے ھیں ـ

تیسری قسم کے مجتہد کو احناف نے " مجتہد فی المسائل " یا " صاحب تخریج " کہا ، اور شوافع نے اسے " مجتہد فی المذھب " سے تعبیر کیا ـ

کیا اجتہاد میں تجزی ممکن ھے ـ؟:

اجتہاد میں 'تَجَزّی' کا مطلب یہ ھے کہ کوئی فقیہ کسی خاص مسئلہ میں ، یا خاص مسائل میں مجتہد ھو ، اور بعض دوسرے مسائل میں وہ اجتہاد نہ کر سکتا ھو ـ یعنی کچھ مسائل ، یا مضوعات ایسے ھیں کہ ان پر اسے کامل عبور حاصل ھے ، اور اجتہاد کے لئے جن ذرائع ، وسائل کی ضرورت ھے ، وہ بھی اس کو پوری طرح میسر ھیں ـ لیکن بعض دوسرے مسائل ، یا موضوعات پر اسے نہ دسترس حاصل ھے ، اور اتنے وسائل مہیا ھیں کہ وہ اجتہاد کر سکے ـ مثلاً ایک شخص کو میراث سے متعلق تمام احکام پر عبور ھے ، اس سے متعلق دلائل ، نصوص ، قرآنی آیات ، احادیث ، سلف کے اقوال و آراء کا بھی پوری طرح علم ھے ـ تو ایسا شخص ان مسائل میں اجتہاد کر سکتا ھے ـ اگرچہ وہ دوسرے مسائل میں اجتہاد کرنے پر قادر نہ ھو ـ اس لئے کہ دوسرے مسائل و موضوعات پر اجتہاد کرنے کے اس کے پاس مکمل اسباب و ذرائع نہیں ھیں ـ

اکثر فقہاء اور اصولیین کی رائے یہ ھے کہ اجتہاد میں تجزی جائز ھے ـ امام غزالی ، ابن ھمام ، رازی ، ابن دقیق العید ، اور بعض مالکی اور حنبلی فقہاء اسی کے قائل ھیں ـ بعض فقہاء اس کے جواز کے قائل نہیں ھیں ـ لیکن قدیم

فقہاء کا عمل اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ اجتہاد میں تجزی جائز ہے ـ کسی ایک مجتہد سے مختلف امور کے بارے میں سوال کیا جاتا تو وہ بعض کا جواب دیتا ، اور بعض کے بارے میں کہتا : میں نہیں جانتا ، فلاں فقیہ سے جا کر پوچھو "ـ

امام ابو حنیفہ سے کسی نے دھر (زمانہ) کے بارے میں سوال کیا ، آپ نے کہا : میں نہیں جانتا "ـ امام مالک بن انس سے چالیس مسائل کے بارے میں دریافت کیا گیا ، آپ نے صرف چار مسئلوں کے بارے میں جواب دیا ، اور باقی کے متعلق کہا :" ان کے احکام کا مجھے علم نہیں "ـ غزالی کہتے ہیں کہ امام شافعی حتی کہ صحابہ بعض مسائل کے بارے میں کہتے کہ :ہمیں ان کا علم نہیں ، فلاں سے جا کر پوچھو "ـ حالاں کہ یہ تینوں فقیہ بلاشبہ ، اور بلا اختلاف مجتہد کامل اور مجتہد مستقل ہیں ـ اس سے معلوم ہوا کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک شخص جملہ علوم پر کامل دسترس رکھتا ہو ـ اور یہ بات مجتہد کی شرائط میں داخل نہیں ہے کہ وہ ہر سوال اور ہر مسئلہ کا جواب دے ـ(١٦)

آمدی کہتے ہیں کہ :" اگر ایک شخص بعض مسائل میں مہارت رکھتا ہے ، اور اس کے پاس اجتہاد کے وسائل بھی ہیں ، لیکن بعض دوسرے مسائل کا اسے علم نہیں ـ تو بعض مسائل کا علم نہ ہونا ، اور ان میں اجتہاد کی قدرت نہ رکھنا اس بات کے لئے مانع نہیں ہے کہ وہ ان مسائل میں بھی اجتہاد نہ کر سکے جن میں اجتہاد کی اسے قدرت حاصل ہے ـ بعض مسائل کی عدم معرفت دوسرے بعض مسائل میں اجتہاد سے نہیں روک سکتی "ـ(١٧)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد :

اجتہاد کی تعریف ، اور اس کے ثبوت پر عقلی اور نقلی دلائل سامنے آنے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات واضح طور پر سامنے آ جائے کہ اجتہاد نے نے اگرچہ ایک فن کی حیثیت ائمہ مجتہدین کے دور میں اختیار کی ـ انہوں نے اس کے باقاعدہ اصول ، اور قواعد و ضوابط وضع کئے ـ لیکن ایسا نہیں ہے کہ اجتہاد ابوحنیفہ یا شافعی کی ایجاد ہے ـ اجتہاد کی ابتداء ـ بلکہ یوں کہئے کہ اس کی ضرورت کا آغاز عہد نبوی ہی میں شروع ہو گیا تھا ـ اجتہاد حقیقت میں اسی روز وجود میں آ گیا

تھا جس روز اسلامی شریعت وجود میں آئی تھی ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیغمبر ہونے کے باوجود بہت سے معاملات میں اجتہاد کیا ۔ حالاں کہ آپ پر وحیِ الٰہی کا نزول ہوتا تھا لیکن ایک پیغمبر پر بھی کئی مرحلے ایسے آتے ہیں جہاں وہ وحی کو اور منصوصات کو رہ نما نہیں پاتا ، اس وقت وہ اجتہاد کرتا ہے ، اور اپنی رائے سے ایک راہِ عمل معین کرتا ہے ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد کے لئے مأمور تھے یا نہیں ۔ اور آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا یا نہیں ۔؟ اس سلسلے میں ہمیں پانچ اقوال ملتے ہیں :

۱: آپ وحی کے انتظار کے لئے مامور تھے ۔ لیکن اگر وحی نہ آئے اور واقعہ کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو آپ کو اجتہاد کرنے کا حکم تھا ۔ اگر آپ کے اس اجتہاد کو باقی رکھا گیا تو اس کی صحت قطعی ہو گئی ، اور اس کی مخالفت حرام گردانی جائے گی ۔ فقہائے احناف کا مختار مسلک یہی ہے ۔

وحی کے انتظار کے بغیر آپ کو مطلقاً اجتہاد کا حکم تھا ۔ امام مالک ، امام شافعی ، امام احمد بن حنبل ، اور عام محدثین کا یہی مسلک ہے ، امام ابو یوسف سے بھی یہی منقول ہے ۔

۳: نہ آپ اجتہاد کے لئے مامور تھے ۔ اور نہ آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا ۔ اشاعرہ ، اکثر معتزلہ ، اور اہل ظاہر کا یہی مسلک ہے ۔

۴: عام دنیوی اور جنگی معاملات میں آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا ، شرعی احکام میں جائز نہ تھا ۔

۵: صرف جنگی امور میں جائز تھا ۔(۱۸)

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ انبیاء عقلی امور میں اجتہاد کر سکتے ہیں ۔ شاہ ولی اللہ نے ان آراء اور مسالک کا تجزیہ بایں طور کیا ہے :

" جو ذخیرہ حدیث کی کتابوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے ، اس کی دو قسمیں ہیں :

اول ۔ وہ امور جن کا تعلق تبلیغ رسالت سے ہے ۔

دوم ۔ وہ امور جن کا تعلق تبلیغ رسالت سے نہیں ۔

جن امور کا تعلق تبلیغ رسالت سے ہے ، ان کی تین قسمیں ہیں :

۱: علم معاد (آخرت) ، اور عجائب ملکوت ۔ یہ تمام تر وحی پر مبنی ہیں ۔ ان میں اجتہاد نبوی کو کوئی دخل نہیں ۔

۲: عبادات ، ارتفاقات کا ضبط ، فضائل اعمال ، اور مناقب عمال ۔ ان میں سے بعض وحی پر مبنی ہیں ، اور بعض اجتہاد پر ۔

۳: مصالح مطلقہ ، عام حکمت کی باتیں ۔ مثلاً اچھے اور برے اخلاق کا بیان ۔ یہ بیشتر اجتہاد پر مبنی ہیں ۔

جو امور تبلیغ رسالت سے متعلق نہیں ہیں ، ان میں سے بعض تجربہ پر مبنی ہیں ۔ مثلاً طب نبوی ، بعض عادت پر ۔ جیسے حدیث ام زرع ، اور بعض مصلحت پر ۔ جیسے فوجی دستوں کی ترتیب ، عام دنیوی امور ۔ ان میں سے کوئی چیز بھی وحی پر مبنی نہیں ہے ۔

دینی امور میں سے معاد ، اور ملکوت کو چھوڑ کر تمام چیزیں یا تو تمام اجتہاد پر مبنی ہیں ۔ یا بعض وحی پر ، اور بعض اجتہاد پر "۔(۱۹)

پیغمبر کے اجتہاد میں دونوں پہلو ہوتے ہیں ۔ ایک وہ جو نبوت کی بلندیوں کو چھوتا ہے ، اس میں خطا کا امکان نہیں ہوتا ، وہ ہمیشہ صحیح ہوتا ہے ۔ اور ایک وہ جس میں بشریت کی جھلک ہوتی ہے ، اس میں لغزش کا امکان ہوتا ہے ۔ لیکن پیغمبر کے اجتہاد اور مجتہد کے اجتہاد میں بنیادی فرق ہے ۔ پہلی بات یہ ہے کہ پیغمبر کے اجتہاد میں اگر ذرہ برابر بھی لغزش اور کوتاہی ہوتی ہے تو فوراً تنبیہ کر دی جاتی ہے ، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے بذریعہ وحی صحیح صورت حال سے آگاہ کر دیا جاتا ہے ۔ جب کہ مجتہد کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ اپنی غلطی پر مطلع ہو سکے ۔

نبی اور مجتہد کے اجتہاد میں دوسرا فرق یہ ہے کہ مجتہد مسائل پر غور و فکر کرنے ، اور ان کے احکام تلاش کرنے کے لئے پہلے کچھ اصول وضع کرتا ہے ،

کچھ اصطلاحات مقرر کرتا ھے ، پھر ان کی روشنی میں استدلال کرتا ھے ، اور استنباط مسائل میں ان کو بنیاد بناتا ھے ۔ لیکن پیغمبر ایسا نہیں کرتا ۔

تیسرے یہ کہ پیغمبر کا دائرۂ اجتہاد فروع تک محدود نہیں ہوتا ، انسانی زندگی سے متعلق ھر معاملہ اور ھر مسئلہ تک اس کی تگ و تاز ھے ۔ نیز یہ کہ کلی اور جزئی مسائل تک اس کی پہنچ براہ راست ملکہ نبوت اور نور بصیرت کے ذریعے ہوتی ھے جسے وحی خفی سے تعبیر کیا جاتا ھے ۔ اس حقیقت کو قرآن حکیم ان الفاظ میں بیان کرتا ھے : انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک اللّٰہ ۔[۲۰] (ہم نے تمہاری طرف کتاب اتاری جو حق و صداقت لئے ہوئے ھے ۔ تاکہ تم لوگوں میں ان حقائق کی بنا پر فیصلے کرو جو اللہ نے تمہیں سمجھائے ھیں)۔

" حقائق کو سمجھا دینے " کا مفہوم و منشاء یہ ھے کہ پیغمبر کو صرف کتاب ھی نہیں دی جاتی بلکہ خاص فہم و بصیرت (جو پیغمبر کے سوا کسی کو نہیں دی جاتی) اور اس کے متعلقات و فروع کو معلوم کرنے کا ایک مخصوص ملکہ اور ذوق بھی عطا کیا جاتا ھے ۔ یہی وہ ذوق اور ملکہ ھے جس کی روشنی میں پیغمبر پر " تبیانا لکل شئی " یعنی ھر چیز کو کھول کھول کر بیان کر دینے کی ذمہ داری عائد کی گئی ھے ۔ اور اجتہاد اسی فریضہ تبیان کا ایک حصہ اور گوشہ ھے ۔

اجتہاد نبوی کی مثالیں :

ایک نبی اور مجتہد کے اجتہاد کا فرق سمجھنے کے بعد ضروری ھے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی چند مثالیں بھی پیش کی جائیں تاکہ بات زیادہ واضح اور نمایاں ہو جائے ۔

۱: ابتداء میں نمازوں کے لئے کسی سمت کا تعین نہیں ہوا تھا ، اس وقت تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نمازیں پڑھتے رھے ، اس میں یہ اصول کار فرما تھا کہ جب تک وحی کے ذریعے کوئی معین رہ نمائی نہ ہو پچھلی سنت کی پیروی کی جائے ۔ کیوں کہ وہ بھی دین کی ایک بنیاد ھے ۔ لیکن آپ کے دل میں کھٹک تھی اور آپ یہ چاہتے تھے کہ بیت المقدس کے بجائے کتبۃ اللّٰہ کو قبلہ ٹھہرائیں ۔ اللہ نے اس کھٹک کو جان لیا اور کعبہ ھی کو قبلہ قرار دے دیا ۔ سورۃ بقرۃ کی آیت نمبر ۱۴۴ میں اس کی وضاحت کی :

" ہم تمہاری اس ادا کو دیکھتے تھے کہ پلٹ پلٹ کر آسمان کی طرف دیکھ رہے ہو ، تو ہم اسی قبلہ کی طرف تمہارا رخ کئے دیتے ہیں جو تمہیں پسند ہے "۔ (البقرۃ (۲) ۱۴۴،)

۲: قرآن حکیم نے دو سگی بہنوں کو بیک وقت نکاح میں رکھنے کی ممانعت کی ۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خالہ اور بھانجی ، پھوپھی اور بھتیجی کو بھی اس پر قیاس کیا ، اور انھیں ایک نکاح میں جمع کرنے کی ممانعت کی ۔ دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنے میں نقصان اور خرابی کا پہلو یہ تھا کہ اس سے اس رشتے کو نقصان پہنچتا جو پہلے سے فطرت کی مضبوط بنیادوں پر استوار ہے ۔ یہی وجہ خالہ بھانجی ، اور پھوپھی بھتیجی کے معاملے میں موجود تھی ۔ اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقعہ پر اجتہاد فرمایا ۔

۳: آیتِ نکاح میں " مثنیٰ و ثلٰث و ربٰع " کا ذکر بر سبیلِ استطرار ہے ، اس اسلوبِ بیان سے بظاہر تحدید نہیں نکلتی ، محض کثرتِ ازدواج ثابت ہوتی ہے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار کی جو تحدید کی وہ از روئے اجتہاد کی ، حدیث میں آتا ہے کہ غیلان بن سلمۃ ثقفی کی دس بیویاں تھیں ، نبی علیہ السلام نے انھیں حکم دیا کہ چار رکھ لو اور باقی کو چھوڑ دو ۔

اجتہاد نبوی کی بعض ایسی مثالیں ہیں جہاں آپ منشائے الٰہی کو نہ پا سکے لیکن آپ کے اجتہادی فیصلے کے بعد وحی الٰہی نے اس کی تصحیح کر دی ۔ جیسے غزوۂ بدر کے جنگی قیدیوں کے بارے میں دو رائیں ہوئیں ایک یہ کہ انھیں فدیہ لے کر چھوڑ کر دیا جائے ۔ یہ نبی علیہ السلام کی رائے تھی ۔ دوسری یہ کہ ان لوگوں نے نبی علیہ السلام پر اور ان کے ساتھیوں پر مکی زندگی میں جو مظالم کئے ہیں ، ان کے پیش نظر اُنھیں قتل کر دیا جائے ۔ یہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی رائے تھی ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اجتہادی رائے کے مطابق فدیہ لے کر ان جنگی قیدیوں کو چھوڑ دیا ۔ لیکن قرآن نے دوسری رائے کو ترجیح دی ، اور نبی کے اجتہاد کی فوراً تصحیح کر دی ۔[۲۱] ارشاد ہوا :

" نبی کے لئے یہ مناسب نہ تھا کہ قیدیوں کو اپنے پاس رکھے، جب تک زمین میں خوب خون ریزی نہ کرے ۔ تم سامان دنیا کے طلب گار ہو ، اور اللہ آخرت کی بھلائی کا ارادہ کرتا ہے ۔ اور اللہ غالب ہے ، حکمت والا ہے "۔(۲۲)

ان چند مثالوں سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ جن مسائل میں ، اور جن مواقع پر نصوص نے رہ نمائی نہیں کی وہاں نبی علیہ السلام نے اپنے ذوق سے اجتہاد کیا ہے ۔ اس بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ فقہاء نے جو اجتہاد کیا ہے اس کا مبنی اور اصل یہ ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد فرمایا ہے ۔

اجتہاد ۔ دور صحابہ میں :

جیسا کہ عرض کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد کسی معین و مقرر اصول کے تحت نہ تھا ، وہ آپ کے نورِ بصیرت اور ذوقِ نبوت کا نتیجہ تھا ۔ لیکن صحابہ کے اجتہاد میں قدرے تخصیص و تعیین اور وضاحت ہے ۔ ان کے فیصلوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد کے چند بنیادی اصول پر ان کی نظر تھی ، اور انہی بنیادی اصول کی روشنی میں وہ مسائل کا حل تلاش کرتے تھے ۔ مثلاً اجتہاد کا ایک اصول یہ ہے کہ عبارت کے لفظ اور معنیٰ میں سے کس کو ترجیح دی جائے ۔ صحابہ کا ایک طبقہ اس حقیقت سے آگاہ تھا کہ الفاظ اظہارِ مقصد کا ایک ذریعہ ہیں ، ہر موقعہ پر لفظ کے ظاہری مفہوم پر عمل ممکن نہیں ہوتا بلکہ بعض مواقع ایسے ہوتے ہیں جہاں معنیٰ کو ترجیح دینا ضروری ہوتا ہے ، اور الفاظ کے ظاہری مفہوم کو ثانوی حیثیت دینا ہوتی ہے ۔ جیسا کہ یہی صورتِ حال غزوۂ احزاب کے موقعہ پر پیش آئی ۔ نبی علیہ السلام نے چند صحابہ کو ایک خاص مقصد سے قبیلۂ بنی قریظہ کی طرف بھیجا ، اور اُن سے فرمایا :" عصر کی نماز بنی قریظہ میں پہنچ کر پڑھنا ، اس سے پہلے کوئی نماز ادا نہ کرے "۔ صحابہ روانہ ہوئے ، اتفاق سے راستے میں نمازِ عصر کا وقت ہو گیا ، اور اندیشہ ہوا کہ بنی قریظہ تک پہنچتے پہنچتے نماز عصر قضا نہ ہو جائے ، تو صحابہ نے مشورہ کیا کہ کیوں نہ عصر کی نماز پڑھ لی جائے ۔ بعض نے کہا کہ ہم تو بنی قریظہ میں پہنچ کر ہی نمازِ عصر پڑھیں گے کیوں کہ حضور

علیہ السلام نے یہی حکم دیا تھا ، لیکن بعض دوسرے صحابہ نے کہا کہ حضور کا مقصد نماز کو موخر کرنا نہیں تھا بلکہ اس بات کی تاکید کرنا تھی کہ ہم تیز تیز چل کر راستہ طے کریں ، اور ایسے وقت بنی قریظہ میں پہنچیں کہ نماز عصر وہاں ادا کر سکیں ۔ چنانچہ اس رائے کے حامل افراد نے نماز عصر راستے ہی میں ادا کر لی ، اور پھر بقیہ سفر پورا کیا ۔ واپسی پر یہ واقعہ حضور علیہ السلام کو سنایا تو آپ نے کسی پر بھی ملامت نہیں کی ۔

اس واقعہ سے ثابت ہوا کہ بعض حضرات نے اپنی عقل اور رائے سے کام لے کر اجتہاد کیا ، اور نبی علیہ السلام کے فرمان کی حقیقی غرض و غایت کو سمجھنے کی کوشش کی ، اور اسی کے مطابق عمل کیا ۔ لیکن نبی علیہ السلام نے ان لوگوں پر کوئی ملامت نہیں کی ، اور نہ یہ فرمایا کہ تم نے میرے ظاہری حکم پر کیوں عمل نہیں کیا۔

یہاں ظاہری نص بھی موجود تھا ، اور اس کا محل بھی متعین تھا ، اس کے ظاہر پر عمل میں کوئی دشواری بھی نہیں تھی ۔ لیکن اس کے باوجود جن لوگوں کو اللہ نے صحیح فہم عطا کی تھی ، اور ان میں روح تشریع کو پا لینے کی صلاحیت موجود تھی ، انہوں نے ظاہری الفاظ کو چھوڑ کر حکم کی علت پر غور کیا ، اور حکم میں چھپی ہوئی علت کو پا لینے کے بعد اسی پر عمل کیا ۔ اور اس عمل کو حضور علیہ السلام نے اپنے ظاہری حکم کے خلاف قرار نہیں دیا ۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث اس کی موید ہے ۔ کہتے ہیں کہ :

> " ایک کنیز بدکاری کی مرتکب ہوئی ، ثبوت مہیا ہونے پر نبی علیہ السلام نے حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ ، کو حکم دیا کہ اسے سو کوڑوں کی سزا دی جائے ۔ حضرت علی کو تحقیق کرنے پر معلوم ہوا کہ یہ کنیز حاملہ ہے ، اگر اِس حالت میں اس کے کوڑے لگائے گئے تو بچہ (حمل) ضائع ہو جائے گا ۔ آپ نے وضع حمل تک اس کی سزا کو مُوخر کر دیا "۔

حضرت علیؓ نے نبی علیہ السلام کو اپنے اس اجتہاد سے آگاہ کیا تو آپؐ بہت خوش ہوئے ۔

نبی علیہ السلام کا حکم بظاہر عام اور مطلق تھا ، حضرت علی کے ذوقِ اجتہاد اور عقلِ صائب نے اس اطلاق کو مقید کیا ، اور ظاہرِ حدیث کو چھوڑ کر اس کے باطنی مفہوم کو ترجیح دی ۔ اور حضور علیہ السلام نے اسے پسند فرمایا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ صحابہ نصوص کے ساتھ اس طرح کا معاملہ کرنے کو ناپسندیدہ نہیں سمجھتے تھے ، اور نہ ہی نبی علیہ السلام نے کسی ایسے واقعہ پر اپنی ناراضگی کا اظہار فرمایا ۔ اگر ایسا ہوتا تو صحابہ ظاہری احکام کو چھوڑ کر ان کی باطنی اور مخفی علتوں کی طرف ہرگز رجوع نہ کرتے ، اور نہ ان کو اپنے عمل کا مدار ٹھہراتے ۔(۲۳)

پانچواں باب : اجتہاد

:۱ الاحکام (آمدی) ۷۳/۳

:۲ ارشاد الفحول ــ ص : ۲۵۰

:۳ الوجیز ــ ص :
نیز اجتہاد کی مزید تعریفات کے لئے دیکھئے : تلویح ــ ۱۱۷/۲ ، کشف بزدوی ۱۱۳۳/۴ ، التقریر ۱۹۱/۲

:۴ عقد الجید (طبع کراچی ۱۳۷۹ھ) ــ ص : ۸۰۷
نیز دیکھئے : رد المختار (ابن عابدین) ۳۳۶/۴، احکام الاحکام آمدی ۲۰۴/۳ ، الاحکام (ابن حزم) ۱۱۵۵/۵، المدخل للفقہ الاسلامی (محمد سلام مذکور) ــ ص : ۲۷۷ ومابعد ، مناہج الاجتہاد (مذکور) ص : ۳۳۷ ــ

:۵ ارشاد الفحول ــ ص : ۲۵۱

:۶ حدیث رسول کے الفاظ ہیں : اذا اجتہد الحاکم فاصاب فلہ اجران ، وان اخطاء فلہ اجر واحد " بعض روایات میں " الحاکم " کے بجائے " المجتہد " کا لفظ ہے ــ اس حدیث کو بخاری ، مسلم ، ابو داود ، نسائی ، ابن ماجہ نے اپنی کتب میں نقل کیا ہے ــ تفصیل کے لئے دیکھئے مسلم الثبوت ــ بحث اجتہاد ــ عقد الجید ، کتاب الأم (امام شافعی) ج : ۷ ، منہاج الاصول (قاضی بیضاوی)ــ مناہج الاجتہاد ــ ص : ۳۳۹ ــ

:۷ اس حدیث کو طبرانی نے اپنی معجم اوسط میں درج کیا ہے ، اور کہا ہے کہ اس کے رواۃ ثقہ ہیں ــ نیز دیکھئے : روح المعانی ــ ۲۳/۴

:۸ ماوردی، ابو الحسن علی بن [illegible]، أدب القاضی، بغداد، مطبعۃ الارشاد ۱۳۹۱ھ ج ۱، ص ۱۵[illegible] ۳۰ ــ نیز، مذکور، المدخل، ص ۲۸۲، ۳۸۳

:۹ مذکور، المدخل، ۲۹۸، ۳۰۳

۱۰: تفصیل کے لئے دیکھئے : کشفِ بزدوی ج : ۲ ، ۱۱۳۵، المستصفیٰ – ج : ۲ ، ص : ۳۵۰
تلویح – ج ۲، ص : ۱۱۷ ، نور الانوار ۱۶۹/۲، التقریر ۲۹۳/۳، ارشاد الفحول – ص : ۲۵۰، الانصاف ص : ۷۱، عقد الجید – ص : ۷، ۸، المدخل للفقہ الاسلامی – ص : ۲۷۸ ، ۲۷۹–

۱۱: الاحکام ، ۲۲۰/۳، مناهج الاجتہاد ص : ۳۶۱ –

۱۲: المستصفیٰ – ۳۵۰/۲، ۳۵۳، مناهج الاجتہاد – ص : ۳۶۲–

۱۳: محمد مظہر بقا-اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ (طبع کراچی ۱۹۸۶ء) ص : ۵۳۵–

۱۴: رد المختار – ۵۵/۱– نیز : مناهج الاجتہاد ص : ۳۶۱ و مابعد

۱۵: عقد الجید – ص : ۱۰، ۱۱– الانصاف– ص : ۷۱، ۷۲– اصول فقہ (ابوزہرہ)– ص : ۳۸۲–

۱۶: ارشاد الفحول – ص : ۲۵۲ ، ۲۵۵، المستصفیٰ – ۳۵۳/۲، مسلم الثبوت –۳۶۳/۲

۱۷: الاحکام – ۲۲۱/۳

۱۸: الوجیز مقدمہ ابن خلدون – ص : ۳۶۷، التحریر لابن ہمام – المستصفیٰ – ۲۵۵/۲،

۱۹: اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ – ص : ۳۵۹، ۳۶۰– ، مناهج الاجتہاد ص : ۳۵۰– ۳۵۳

۲۰: القرآن ، ۳/

۲۱: مناهج الاجتہاد – ص : ۳۵۹ ، ۳۶۰

۲۲: القرآن : ۶۷/۸

۲۳: مناهج الاجتہاد – ص : ۳۶۰

باب نمبر : ٦

فقہی مسالک

مباحث :

- حنفی مسلک
- مالکی مسلک
- شافعی مسلک
- حنبلی مسلک
- متروک فقہی مسالک

باب : ٦

فقہی مسالک

دوسری صدی ھجری کے ربع اول میں تدوین فقہ اسلامی کی ابتداء ھوئی ۔ اس کام کا آغاز امام ابو حنیفہ النعمان (٨٠ھ ـــ ١٥٠ھ) نے کیا ، ان کے فوراً بعد امام مالک بن انس (٩٣ھ ـــ ١٧٩ھ) نے بھی قرآن و سنت کی روشنی میں قوانین اسلام کو مرتب کیا ، ان دونوں حضرات کے کچھ عرصے بعد امام محمد بن ادریس الشافعی (١٥٠ھ ـــ ٢٠٢ھ) ، اور امام احمد بن حنبل (١٦٣ھ ـــ ٢٤١ھ) ، اور بعض دوسرے فقہاء نے بھی انھی خطوط پر کام کیا ۔ اھلِ سنت میں چار اماموں کی فقہ رائج ھو گئی ، اور ان کے مستقل مسالک فقہ اور مکاتبِ فکر قائم ھو گئے ۔ باقی اُئمۃ کی فقہ اور ان کے مسالک مسلمانوں میں رائج نہ ھو سکے ، اور چند سال بعد ھی کلی طور پر متروک ھو گئے ۔ اگرچہ آج اجمالاً ان کا ذکر کتابوں میں ملتا ھے تو وہ متروک مسالک فقہ کے نام سے ھی ملتا ھے ۔

حنفی ، مالکی ، شافعی ، اور حنبلی مسالک فقہ قائم و دائم رھے ، اور علمائے اسلام نے ان کے بارے میں بے شمار کتابیں لکھیں ، اور یہ سلسلہ آج تک جاری ھے ۔ یہی چار فقہی مسالک ھمارا موضوع بحث ھے ۔ اس لئے ذیل میں انہی کا اجمالی تعارف پیش کیا جاتا ھے ۔

حنفی مسلک:

اس مسلک کے بانی امام ابو حنیفہ ھیں ، ان کا نام نعمان بن ثابت ھے ۔ ٨٠ ھجری میں کوفہ میں پیدا ھوئے ۔[1]

کوفہ اس وقت عراق میں فقہاء کا مرکز تھا ، حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں جلیل القدر صحابی حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ (م: ٣٢ھ) کو معلم اور قاضی بنا کر وھاں بھیجا تھا ، آپ بڑے پائے کے محدث اور

فقیہ تھے ۔

حنفی مسلک کی ابتداء کوفہ سے ہوئی ، امام ابوحنیفہ نے اپنی علمی زندگی کا آغاز علم کلام سے کیا ، کوفہ کے ممتاز فقیہ حماد بن ابی سلیمان (م: ۱۲۰ھ) سے فقہ پڑھی ، عملی زندگی کے لحاظ سے آپ ریشمی کپڑے کے بہت بڑے تاجر تھے ، علم کلام میں مہارت اور پیشہ تجارت نے آپ میں عقل اور رائے سے مدد لینے ، عملی اور کاروباری مشاہدات و تجربات سے فائدہ اٹھانے ، شرعی احکام کو عملی زندگی میں جاری کرنے ، اور جدید مسائل میں قیاس و استحسان سے کام لینے کی بہترین صلاحیت پیدا کر دی تھی ۔

علمی تبحر کی وجہ سے ابو حنیفہ نے اپنے اقران میں ممتاز مقام پایا اور امام اعظم کہلائے ۔

انتخابِ حدیث میں بہت محتاط تھے ، صرف وہی حدیث لیتے تھے جو ثقہ ذریعہ سے ثابت ہو ۔ اسی بنا پر بعض ناقدین نے یہاں تک کہا کہ :" ابو حنیفہ سے صرف سترہ (۱۷) حدیثیں روایت کی گئی ہیں "۔

محدثین نے امام ابو حنیفہ کی ایک تالیف " مسند ابی حنیفہ " کا ذکر کیا ہے ، جو احادیث و آثار کا مجموعہ ہے ، اور فقہی ترتیب پر مدون کیا گیا ہے ۔ علماء نے اس کے بارے میں یہ بات کہی ہے کہ : ابو حنیفہ نے اپنی مسند کو چالیس ہزار احادیث و آثار سے منتخب کیا ہے "۔

بعض علماء نے اس کے بارے میں کہا کہ : یہ کتاب ابو حنیفہ کی تالیف نہیں بلکہ ان کے تلامذہ نے فقہی مسائل کی طرح ان سے اخذ کر کے احادیث و آثار کو جمع کر دیا ، اور مہذب و مرتب کر کے فقہی ترتیب کے ساتھ کتابی شکل دے دی ۔ انہی روایات کا اکثر حصہ جمع کر کے ابو یوسف نے اس کا نام " الآثار " رکھ دیا ، نیز امام محمد کی کتاب الآثار بھی اسی نوع کی ہے ۔ کیوں کہ ان دونوں کتابوں کی مرویات عام طور پر ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہیں ۔(۲)

بہر کیف اگر یہ بات مان لی جائے کہ امام ابو حنیفہ نے اس مجموعہ کو خود مرتب نہیں کیا ، تب بھی اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ، یہ بات تو سبھی مانتے ھیں کہ ان کے شاگردوں نے احادیث و آثار کو انہی سے اخذ کر کے کتابی صورت میں جمع کیا ۔ اس سے یہ ثابت ھوا کہ ان کے پاس احادیث و آثار کا اتنا بڑا ذخیرہ تھا کہ ان کے تلامذہ نے اس سے اخذ و انتخاب کر کے ایک مجموعہ مرتب کر لیا ، اس سے منطقی طور پر اس بات کی نفی ھو گئی کہ ابو حنیفہ سے صرف سترہ (١٧) حدیثیں روایت کی گئی ھیں ۔

امام ابو حنیفہ نے تو فقہی مسائل ، اور اپنے اجتہادات بھی خود کتابی شکل میں جمع نہیں کئے ، وہ بھی ان کے لائق تلامذہ نے جمع کئے ، اور انھیں مرتب و مدون کیا ۔ کیا اس بنیاد پر ابو حنیفہ کے فقیہ و مجتہد ھونے کا انکار ممکن ھے کہ انھوں نے مسائل فقہ ، یا اپنی آراء اور اجتہادات پر مشتمل کوئی کتاب تالیف نہیں کی ۔؟

اگر فقہ میں کسی کتاب کے مرتب و مولف نہ ھونے کے سبب ابو حنیفہ کے فقیہ و مجتہد ھونے کا انکار ممکن نہیں ھے تو پھر حدیث میں کسی مجموعے کے مرتب و مدون نہ ھونے کی وجہ سے ان کے محدث ھونے کا انکار بھی مبنی برحقیقت نہیں ھوتا ۔

حقیقت یہ ھے کہ آپ کے رفقاء اور تلامذہ نے احادیث کے ایسے پندرہ مجموعے مرتب کئے جن میں جمع کردہ احادیث انھیں ابو حنیفہ سے پہنچی ھیں ۔ ان مجموعوں کو قاضی القضاۃ محمد بن محمود خوارزمی (م: ٦٥٥ھ) نے ایک جلد میں " جامع المسانید " کے نام سے جمع کیا ھے ۔ بڑے بڑے محدثین نے اس بات کا اعتراف کیا ھے کہ ابو حنیفہ کو جیسے علم کلام ، اور علم فقہ میں منفرد اور ممتاز مقام حاصل تھا ، اسی طرح حدیث میں بھی ان کا درجہ اپنے اقران سے کم نہ تھا ۔[٣]

امام محمد بن اسماعیل بخاری (م: ٢٥٦ھ) کے استاد مکی بن ابراھیم (م: ٢١٥ھ) نے امام ابو حنیفہ سے استفادہ کیا ، اور ان کے بارے میں یہ الفاظ

کہیے :

" میں نے ابو حنیفہ کی خدمت میں رہ کر ان سے حدیث اور فقہ کا علم حاصل کیا ، اور بہت سی احادیث ان سے روایت کیں "۔(۴)

صحاح ستہ کے مرکزی راوی مُسعر بن کدام (م: ۱۵۵ھ) علم حدیث میں امام ابو حنیفہ کی برتری کو بڑی فراخ دلی سے تسلیم کرتے ہیں :

" میں نے ابو حنیفہ کے ساتھ علم حدیث حاصل کیا ، لیکن وہ ہم پر غالب رہے ، ہم نے اُن کے ساتھ تحصیل فقہ کی ، اس میں انھوں نے جو کمال حاصل کیا ، اور مہارت پیدا کی وہ تم لوگوں سے مخفی نہیں "۔(۵)

یہ بات ابو حنیفہ کے عہد اور مزاج کے عین مطابق تھی کہ تصنیف و تالیف کتب میں وقت صرف نہ کیا جائے ۔ تالیفِ کتب کا دور امام صاحب کی زندگی کے آخری ایام میں ، یا ان کی وفات کے بعد شروع ہوا۔ صحابہ میں مجتہدین نے اپنے فتاوی اور اقوال و آراء کی تدوین پر توجہ نہیں کی ، بلکہ سنت نبوی تک کی تدوین سے گریز کرتے تھے ۔ اور اس کا اصولی اور بنیادی سبب یہ تھا کہ اصول دین میں کتاب اللّٰہ کے سوا کوئی دوسری کتاب مدون نہ ہونے پائے ۔ کیوں کہ قرآن ہی عمود شریعت ، نور مبین ، اور حبل متین ہے ۔ لیکن پہلی صدی گزر جانے کے بعد حالات نے مجبور کیا کہ سنت رسول کو بھی کتابی صورت میں محفوظ و مدون کیا جائے اور آثار صحابہ کو بھی ، اور اس کے بعد فقہ و فتاوی کی ترتیب و تدوین کی جائے ۔ چنانچہ فقہائے مدینہ نے حضرت عبد اللّٰہ بن عمر ، حضرت عبد اللّٰہ بن عباس ، اور حضرت عائشہ صدیقہ (رضی اللّٰہ عنہم) اور تابعین کے اقوال و فتاویٰ مدون کرنے شروع کئے ۔ اور پورے غور و فکر کے بعد اُنہی کو وہاں کے فقہاء نے اپنے اجتہاد و قیاس کی بنیاد بنایا ۔

اھل عراق نے حضرت عبد اللہ بن مسعود ، حضرت علی ، اور قاضی شریح (م : ۸۷ھ) کے فتاویٰ اور فیصلوں کو بنیاد بنایا ۔ ابراھیم نخعی (م : ۹۵ھ) نے ان حضرات کے فتاوی اور ان کے مبادیات کو ایک مجموعے کی شکل میں مرتب کیا تھا ۔ اسی طرح امام ابو حنیفۃ کے شیخ حَمّاد (م : ۱۲۰ھ) کے پاس بھی اسی قسم کا مجموعۃ تھا ۔ لیکن ایسا معلوم ھوتا ھے کہ ان مجموعوں کی حیثیت باقاعدۃ کتب کی نہیں تھی بلکہ ان کی نوعیت یادداشتوں کی سی تھی ، انھیں افادۂ عام کی غرض سے وسیع تر صورت میں متعارف نہیں کرایا گیا البتۃ فقہاء ، مجتہدین اور عام اھل علم حسب ضرورت ان مرتبہ یادداشتوں سے استفادۃ کرتے تھے ۔ اسی قسم کی یادداشتوں کا ثبوت صحابۃ کے ھاں بھی ملتا ھے ۔ تابعین کے دور میں یہ رواج بڑھ گیا ، اور پہلی صدی گزر جانے کے بعد جب تدوین علوم کا دور شروع ھوا تو انہی مجموعوں کو سامنے رکھا گیا ۔ اور انہی کے طرز پر تالیف کتب کی ابتداء ھوئی ۔(۶)

امام صاحب نے فقہ میں براہ راست کوئی کتاب نہیں لکھی لیکن آپ کے تلامذۃ نے آپ کے افکار ، اور اقوال و آراء کو پوری توجۃ اور محنت کے ساتھ محفوظ و مرتب کیا ، کبھی کبھی امام صاحب خود بھی املاء کرا دیا کرتے تھے ، امام محمد بن حسن شیبانی نے ان کی جملۃ آراء اور فتاویٰ کو مدون کیا ۔ اگرچہ وۃ کلیۃً انہوں نے امام صاحب سے اخذ نہیں کئے ۔ کیوں کہ امام صاحب کے ساتھ ان کا زمانۃ مصاحبت بہت مختصر ھے ۔ البتہ انھوں نے امام ابو حنیفۃ کے اقوال و آراء پر مشتمل دوسرے مجموعوں سے مدد لی ، اور بطور خاص ابو حنیفۃ کے افکار و آراء ، اور اجتہادات کے ان تک پہنچنے کا سب سے بڑا ذریعۃ امام ابو یوسف بنے ۔(۷)

بعض روایات اس بات کی بھی نشان دھی کرتی ھیں کہ امام صاحب کے تلامذۃ ان کے فتاوی ، اجتہادات ، اور اقوال و آراء جمع کرتے رھتے تھے ۔ اور بعض اوقات خود امام صاحب ان مدونات پر نظرثانی کرلیتے تھے ۔ تاکہ ترمیم و اصلاح ھو سکے ۔

مختلف روایات اور شواهد سے اس بات کی تائید هوتی هے که جن لوگوں نے امام صاحب کی طرف کتابوں کو منسوب کیا هے ، یا یه کہا هے که انھوں نے فقه کو مرتب کیا ، ان کا مطلب بھی یہی هے که امام صاحب کے اقوال و آراء کو ان کے تلامذه نے مرتب کیا ـ یه الگ بات هے که کبھی کبھار امام صاحب خود بھی ان پر نظرثانی کرتے هوں گے ـ

موفق بن احمد مکی (م: ۵۶۸ھ) نے دعوی کیا هے که : علم شریعت کے سب سے پہلے مدون ابو حنیفه هیں ، اس کار خیر میں کسی نے ان پر سبقت نہیں کی" (۸)

ابو حنیفه تابعی هیں :

امت محمدیه میں سب سے افضل اور اعلی مرتبه صحابه کا هے ، جنھیں بارگاه خدا وندی سے دائمی خوش نودی کا پروانه مل چکا هے ، جن لوگوں نے اسلام میں پہل کی ، نبی اکرم صلی اللّٰه علیهٖ وسلم کے ساته هجرت کی ، هر مرحلے پر آپ کی مدد کی ، آپ کے ادنیٰ اشارے پر جان و مال کی قربانی سے دریغ نہیں کیا ـ ان کے بارے میں قرآن نے دو ٹوک اعلان کر دیا :" اللّٰه ان سے راضی هوا ، اور وه اللّٰه سے راضی هو گئے "ـ زبانِ نبوت نے ان کو یه بشارت دی که :" میرے سب ساتھی ستاروں کی طرح هیں ، ان میں سے جس کے پیچھے چل پڑو گے سیدھی راه پا جاؤ گے "ـ

صحابه کے بعد تابعین اسلام میں ایک امتیازی مقام رکھتے هیں ، فرمانِ نبوی هے : " بہترین لوگ میرے زمانے کے لوگ هیں ، اس کے بعد وه ، جو ان سے متصل هیں ، اور پھر جو ان سے متصل هیں"ـ

امام محی الدین نووی (م: ۶۷۶ھ) اس حدیث کی تشریح میں لکھتے هیں که : حضور کا دور ـ صحابه کا زمانه هے ، دوسرا دور تابعین کا زمانه هے ، اور تیسرا دور تبع تابعین کا ـ

ابو حنیفه ۸۰ هجری میں پیدا هوئے ، اس وقت کم و بیش تیس صحابه بقید حیات تھے ، وفات پانے والے آخری صحابه حضرت ابو الطفیل هیں ، ان کا انتقال ۱۱۰ هجری میں هوا ـ اس وقت ابو حنیفه کی عمر تیس سال تھی ـ مشہور اور راجح روایت کی بنیاد پر ابو الطفیل کا قیام کوفه میں تھا ، امام ابو حنیفه کی پیدائش

کے وقت کوفہ میں نو صحابہ موجود تھے ۔ نبی علیہ السلام کے خادم خاص انس بن مالک بھی بقید حیات تھے ، اور کوفہ میں ان کی آمد و رفت کا سلسلہ رھتا تھا ۔

دھبی ، عسقلانی ، دار قطنی ، ابن جوزی ، خطیب بغدادی ، ابن سعد ، ابن حجر اور ابن خلکان وغیرہ نے وضاحت کی ھے کہ ابو حنیفہ ۔ انس بن مالک رضی اللہ عنہ (م: ۹۳ھ) سے ملے ھیں ۔ اور سولہ برس کی عمر میں جب آپ حج کے لئے مکہ مکرمہ گئے تو وھاں ابو الطفیل رضی اللہ عنہ (م: ۱۱۰ھ) سے بھی ملاقات ھوئی ۔ جس طرح صحابی ھونے کے لئے بحالتِ ایمان ذاتِ نبوی کا دیدار کافی ھے ، اسی طرح تابعی ھونے کے لئے بحالتِ ایمان صحابی کو دیکھ لینا ھی کافی ھے ۔ نہ صحابی کے لئے یہ شرط ھے کہ اس نے حضور علیہ السلام سے روایت کی ھو ، اور نہ تابعی کے لئے یہ شرط ھے کہ وہ صحابی سے روایت کرے ۔

بظاھر نظر یہ ایک تاریخی واقعہ ھے مگر دینی نقطۂ نظر سے بے حد اھم ، اس سے کئی فنی بحثوں نے جنم لیا ، اور بہت سے معاملات میں یہ واقعہ اثر انداز ھوا ، ائمۂ اربعہ میں تابعیت کا اعزاز صرف ابو حنیفہ کو نصیب ھوا ۔(۹)

امام ابو حنیفہ کے چار شاگرد بہت مشہور ھوئے ۔ اور حقیقت یہ ھے کہ فقہ حنفی انہی چار کے ذریعے دنیا میں پھیلا ۔ یعنی قاضی ابو یوسف ، امام محمد بن حسن شیبانی ، امام زفر بن ھذیل ، اور امام حسن بن زیاد ۔ خصوصاً امام ابو یوسف ، اور امام محمد بن حسن نے فقہ حنفی کی تدوین ، اور ترویج و اشاعت میں نمایاں کردار ادا کیا ، ان کی تصانیف ، اور اقوال و آراء فقہ حنفی کا قیمتی سرمایہ ھیں ۔ حقیقت یہ ھے کہ ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ نے اپنے استاد الاساتذہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی وصیت پر پورے طور سے عمل کیا ، جو وہ اپنے شاگردوں کو کیا کرتے تھے کہ : تم لوگ علم کے سرچشمے ، اور رات کے چراغ بنو "۔(۱۰)

ابو حنیفہ کے تلامذہ نے ان کی فقہ کی نقل و تدوین کی جو خدمت انجام دی ، بلاشبہ اس سے امام صاحب کی جلالت شان میں اور اضافہ ھوا ۔ کیوں کہ یہ ناقلین بذات خود امام کی حیثیت رکھتے ھیں ۔

امام ابو حنیفہ نے بنی امیہ کا آخری دور، اور بنو عباس کا ابتدائی دور پایا ۔ دونوں حکومتوں نے آپ کو قاضی القضاۃ کا عہدہ پیش کیا لیکن آپ نے منظور نہ کیا ۔ انہوں نے جس عظیم کام کا بیڑہ اٹھایا تھا ، اس کی تکمیل میں حکومت کے عہدے قبول کرنا رکاوٹ بن سکتا تھا۔ آپ اپنی خود داری ، اور آزادی رائے کو مجروح کرنا نہیں چاہتے تھے ۔

آخری عمر میں آپ کو قید کی سزا دی گئی ، اور جیل ہی میں ۱۵۰ ہجری میں وفات پائی ۔(۱۱)

مالکی مسلک :

اللہ کے آخری نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر وحیِ الٰہی کا نزول مکۂ مکرمہ میں شروع ہوا ، تیرہ برس حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے مکۂ مکرمہ میں گزارے ، اس کے بعد مدینۂ منورہ ہجرت فرمائی ، دس برس وہاں قیام فرمایا ، دین کے زیادہ تر احکام مدینہ میں نازل ہوئے ۔ مدینہ کبارِ صحابہ کا مرکز بن گیا ، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا تو اسلامی ریاست اور خلافتِ راشدہ کا مرکز بنا ، وہاں ایک خاص نوعیت کا مدرسہ قائم ہوا ، جو مدرسۂ اہلِ مدینہ کے نام سے مشہور ہوا ، اس کی بنیاد حضرت عبد اللہ بن عمر ، حضرت عبد اللہ بن عباس ، حضرت زید بن ثابت ، اور حضرت عائشہ صدیقہ (رضی اللہ عنہم) کے ہاتھوں پڑی ، صحابۂ کرام کے بعد فقہاء ان کے جانشین ہوئے ، اور جن فقہاء نے مدینہ کی اس دینی درس گاہ کو رونق بخشی ان میں سعید بن مسیب (م: ۹۱ھ) ، عروۃ بن الزبیر (م: ۹۱ھ) ، خارجۃ بن زید (م: ۱۰۰ھ) ، سلیمان بن یسار (م: ۱۰۷ھ) ، قاسم بن محمد (م: ۱۰۱ ھ) اور ابوبکر بن عبد الرحمان (م: ۹۴ھ) قابل ذکر ہیں ۔

مدینہ کے اسی علمی اور دینی ماحول میں ۹۳ھجری میں امام مالک بن انس پیدا ہوئے ۔(۱۲) آپ نے اپنی پوری زندگی مدینہ منورہ میں گزاری ، چھیاسی سال عمر پائی ، حج بیت اللہ کے علاوہ کبھی مدینہ سے باہر نہیں نکلے ۔

امام مالک بلند پایہ محدث ، فقیہ ، اور مجتہد تھے ، مدینہ ، اور تاجدار مدینہ سے آپ کی والہانہ محبت نمونے اور مثال کی حیثیت رکھتی ہے ۔ مدینہ کی گلیوں میں نکلتے تو ننگے پاوں چلتے ، جوتا نہ پہنتے اور کہتے کہ " جن راستوں پر آقائے نامدار صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے برگزیدہ ساتھیوں کے قدم پڑ چکے ہوں ، مجھے شرم آتی ہے کہ ان جگھوں پر میں جوتے پہن کر چلوں " کئی کئی روز قضائے حاجت کے لئے نہ جاتے ، اور جب جاتے تو خوف خدا سے جسم پر لرزہ طاری ہو جاتا ، اس تصور سے کہ کہیں اس خاک کے نیچے کسی پیغمبر یا صحابی کا جسد اطہر نہ ہو اور مجھ پر اللہ کا عذاب نازل ہو جائے ۔ مدینہ سے باھر اس لئے نہیں جاتے تھے کہ مبادا ایسا نہ ہو کہ مدینہ کو چھوڑوں اور پیغام اجل آن پہنچے ۔ چنانچہ اپنی قلبی آرزو اور خواھش کے مطابق مدینہ ھی میں آسودہ لحد ہوئے ۔(۱۳)

جب آپ مسندِ علم پر فائز ہوئے تو چند روز بعد ھی آپ کے وفورِ علم ، زھد و تقوی ، اور سنت رسول سے والہانہ محبت کی بنا پر یہ کہا جانے لگا کہ : مدینہ میں امام مالک بن انس کے ہوتے ہوئے کون فتوی دے سکتا ہے "؟ امام شافعی نے آپ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا ، وہ آپ کے بارے میں کہا کرتے تھے :" صحابہ و تابعین کے بعد امام مالک اللہ کے بندوں میں اللہ کی سب سے بڑی نشانی ھیں ، وہ علم حدیث کا ایک درخشندہ ستارہ ھیں "۔(۱۴)

ایسے عالی ھمت ، صاحب جرأت ، راسخ العقیدہ ، اور قوی الایمان تھے کہ حق کے اظہار میں کسی کے جاہ و جلال اور تہدید و ترھیب سے مرعوب نہیں ہوتے تھے ۔ حق کے اعلان و اظہار کی خاطر آپ نے ستم ھائے روز گار کو بڑی خندہ پیشانی اور صبر و استقامت کے ساتھ برداشت کیا ۔

آپ نے ربیعۃ بن عبد الرحمان ۔ یعنی ربیعۃ الرائی(م: ۱۳۶ھ) سے علم فقہ پڑھا ، عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما (م: ۷۳ھ) کے غلام نافع (م:۱۱۷ھ)، امام زھری (م:۱۲۴ھ) اور یحیی بن سعید انصاری (م: ۱۴۳ھ)سے علم حدیث حاصل کیا۔ ان مخصوص اساتذہ کے علاوہ بہت سے تابعین اور تبع تابعین سے استفادہ کیا، اور

احادیث روایت کیں ۔(۱۵)

احادیث کا ایک مجموعہ مرتب کیا جو " الموُطا " کہلایا ۔ اس سے پہلے صورتِ حال یہ تھی کہ احادیث نبوی کا ذخیرہ صحابہ کے سینوں میں محفوظ تھا ، صرف چند صحابہ نے الگ الگ یادداشتیں بنا رکھی تھیں ، قرن اول کے اختتام پر صحابہ کے بعد دوسری نسل (تابعین) الجدی ، عمر بن عبدالعزیز (م: ۱۰۱ھ) خلیفہ مسلمین ہوئے ، ان کی حیثیت خلیفہ اور حکمران کے ساتھ محدث کی بھی تھی ، حافظ ذھبی (م: ۷۴۶ھ) نے ان کو حفاظ حدیث میں شمار کیا ھے ۔ ان کے علمی رتبے کا اندازہ اس بات سے ہوتا ھے کہ امام مالک موطا میں ان کے فتاوی سے استدلال کرتے ھیں ۔ کتابی شکل میں احادیث کی تدوین انہی کے حکم سے شروع ہوئی ، اور احادیث کا سب سے پہلا مجموعہ ابوبکر بن حزم (: ۱۰۰ھ) نے مرتب کیا ۔ ان کے بعد دوسرا مجموعہ حدیث محمد بن شہاب زھری (م: ۱۲۴ھ) نے مرتب کیا ۔(۱۶)

ابوبکر بن حزم نے جو مجموعہ مرتب کیا وہ عموماً صحابہ کے فتاوی پر مشتمل تھا ، اور امام زھری کا نسخہ حدیث ، ابواب و فصول میں منقسم نہ تھا ۔

جلال الدین سیوطی (م: ۹۱۱ھ) ابن عبدالبر (م: ۴۶۳ھ) کے حوالہ سے نقل کرتے ھیں کہ : امام مالک سے پہلے عبدالعزیز بن ماجشون (م: ۲۱۲ھ) نے ایک مجموعہ حدیث مرتب کیا ، اور اس کا نام " موُطا " رکھا ، اس میں صرف ان احکام و مسائل کو جمع کیا جن پر اھل مدینہ کا اجماع تھا ، امام مالک کو اس کی اطلاع ہوئی تو انھوں نے ابن ماجشون کی اس کوشش کی تعریف کی مگر اس بات پر تنقید کی کہ انھوں نے اس میں احادیث کو شامل نہیں کیا ، اور کہا : اگر میں اس طرح کا مجموعہ مرتب کرتا تو اس میں احادیث رسول ، اور آثارِ صحابہ کو شامل کرتا "۔(۱۷)

امام مالک کی موُطا سے پہلے جو مجموعے مرتب ہوئے ، تاریخ انھیں بعد میں آنے والوں کے لئے محفوظ نہ رکھ سکی ، اور غالباً یہی بات قاضی ابوبکر محمد ابن العربی (م: ۵۴۳ھ)، اور بعض دوسرے اھل علم کے یہ کہنے کا سبب بنی کہ : شرائع اسلام میں تالیف کی جانے والی پہلی کتاب موطا مالک ھے "۔(۱۸)

امام مالک نے مؤطا میں احادیث کے علاوہ صحابہ کے آثار و فتاوی کو بھی شامل کیا ، اور خود اپنے اجتہادات بھی شامل کئے جس کے سبب موطا کی حیثیت محض ایک مجموعہ حدیث کی نہ رہی بلکہ تدوینِ فقہِ اسلامی کے سلسلے میں بھی اسے سنگ میل کا درجہ حاصل ہوا ۔

اہل علم نے مؤطا کی فقہی حیثیت کو اس حد تک تسلیم کیا کہ یہاں تک کہا کہ : شافعی مسلک کی اساس بھی مؤطا ہی پر استوار ہوئی ہے ۔ اگرچہ امام شافعی نے بعض امور میں ان سے اختلاف کیا ہے ، اور بعض روایات کو ترجیح دینے میں بھی ان کی رائے امام مالکؒ سے مختلف ہے ۔ لیکن اس کے باوجود مؤطا کا اس حد تک اعتراف کیا کہ کتاب اللہ کے بعد، اسے سب سے نفع بخش اور مفید کتاب قرار دیا ، اور کہا : روئے زمین پر کتاب اللہ کے بعد حق و صواب سے قریب تر کوئی کتاب موطا کے علاوہ نہیں ہے "۔ (۱۹)

مؤطا کئی طریقوں سے روایت کی گئی مگر ہم تک صرف دو طریقوں سے پہنچی ۔ ایک بروایت امام محمد بن حسن شیبانی شاگرد امام ابو حنیفہ ، اور دوسری بروایت یحی بن یحی مصمودی اندلسی (م: ۲۳۴ھ)۔

امام محمد بن حسن نے جو مؤطا روایت کیا ، وہ مؤطا مالک کے بجائے موطا امام محمد کہلایا ۔ کیوں کہ انھوں نے مؤطا کو اپنے طور پر مرتب کیا ، بعض مسائل میں امام ابو حنیفہ کے مسلک کو ترجیح دی ، اور بعض ایسی احادیث کا بھی اضافہ کیا جو انھیں امام ابو حنیفہ کے ذریعے پہنچی تھیں ۔

یحیٰ بن یحیٰ مصمودی کا روایت کردہ نسخہ آج معروف و متداول ہے ، ان کے علاوہ جلال الدین سیوطی نے جن تیس نسخوں کا حوالہ دیا ہے ، اور جن کا ذکر شروحِ مؤطا میں بھی ملتا ہے ، وہ ہم تک نہیں پہنچ سکے ۔(۲۰)

مؤطا کے بارے میں ابن حزم کی رائے ہے کہ : یہ حدیث اور فقہ دونوں کا مجموعہ اور مشترک کتاب ہے "۔(۲۱)

مؤطا کے علاوہ فقہِ مالک کا وقیع سرمایہ کتاب " المدونۃ " ہے ، جسے اسد بن فرات نے اسدیہ میں جمع کیا ہے ، پھر اسے سحنون نے مرتب کر کے " المدونۃ الکبریٰ " کے نام سے شائع کیا ۔(۲۲)

لیکن اس حقیقت کا اعتراف سبھی اہل علم نے کیا ہے کہ ایک فقیہ کی حیثیت سے امام مالک سے جو کچھ منقول ہے ، یا ان کی طرف جو کچھ منسوب ہے ، اس میں سب سے مستند موطا ہے ۔

عباسی خلفاء میں منصور ، مہدی ، اور ہارون الرشید نے اس خواہش کا اظہار کیا کہ تمام مفتیوں ، قاضیوں ، اور حکام و عمال کو اس بات کا پابند کر دیا جائے کہ وہ موطا کے مطابق فیصلے کریں ۔ لیکن امام مالک نے اسے پسند نہ کیا ، ان کی رائے تھی کہ اجتہادی مسائل میں اختلاف امت کے لئے مفید ہے ۔ حکام کو یہ سہولت ہو گی کہ وہ ہر علاقے کے عرف ، اور رسم و رواج کے مطابق فیصلے کر سکیں گے ، اور لوگوں کو اس حد تک سہولت بہم پہنچا سکیں گے جہاں تک قرآن اور سنت کے خلاف نہ ہو ۔[۲۳]

امام ابو حنیفہ کے خصوصی شاگرد محمد بن حسن شیبانی ، اور امام محمد بن ادریس الشافعی ، امام مالک کے تلامذہ میں شامل ہیں ۔ یحی بن یحی مصمودی اندلسی (م: ۲۳۴ھ) ، اسد بن فرات تونسی (م: ۲۱۳ھ)، عبد السلام تنوخی عرف سحنون قیروانی (م: ۲۴۰ھ)، عبد الرحمن بن قاسم (م: ۱۹۱ھ) ، یحی بن بکیر (م: ۲۳۱ھ) اور عبد اللہ بن وہب (م: ۱۹۷ھ) فقہ مالک کے اولین ترجمان بنے ۔

پانچویں اور چھٹی صدی ہجری میں ابو الولید باجی (م: ۴۷۴ھ) ، ابن رشد الکبیر (م: ۵۲۰ھ)، ابن رشد الحفید (م: ۵۹۵ھ) اور ابوبکر بن العربی (م: ۵۴۳ھ) نے مالکی مسلک کی گراں قدر خدمات انجام دیں ۔[۲۴]

مالکی مسلک کی ابتداء مدینہ سے ہوئی اور حجاز کے تمام حصوں میں پھیل گیا ۔ لیکن کچھ عرصہ بعد مغرب اقصی ، اور اندلس میں محدود ہو کر رہ گیا ۔ بقول ابن خلدون :

" مغربِ اقصیٰ اور اندلس کے فقہاء کا منتہائے سفر حجاز رہا ، وہ لوگ اس سے آگے نہ بڑھے ، اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس زمانے میں مدینہ ہی علمی مرکز تھا ، اور عراق راستے میں نہیں پڑتا تھا ، اس لئے وہاں کے لوگوں کو جو کچھ سیکھنا تھا وہ انہوں نے علمائے حجاز اور فقہائے مدینہ ہی سے سیکھا "

دوسرے یہ کہ مغرب اقصی اور اندلس کے باشندے سادہ اور دیہاتی طرز معاشرت کے زیادہ دلدادہ تھے ، اور اہل عراق کے تہذیب و تمدن سے دلچسپی نہیں رکھتے تھے ۔ لہذا معاشرتی اور تمدنی ہم آہنگی اور یکسانیت کی وجہ سے ان کا میلان طبع اہل حجاز کی طرف زیادہ تھا "(۲۵)

آج بھی الجزائر ، تونس ، اور لیبیا کے باشندوں کا یہی فقہی مسلک ہے ، بالائی مصر اور سوڈان میں بھی مالکی مسلک کے پیرو کاروں کی خاصی تعداد ہے۔

شافعی مسلک :

اس مسلک کے بانی امام محمد بن ادریس الشافعی ہیں ۔ رجب ۱۵۰ ہجری میں امام ابو حنیفہ کی وفات ہوئی ، اور اسی ماہ و سن میں امام پیدا ہوئے ۔ بلکہ بعض تذکرہ نگاروں نے یہاں تک کہا کہ : جس روز ابو حنیفہ کی وفات ہوئی وہی امام شافعی کا یوم ولادت ہے ۔(۲۶)

جس طرح امام ابو حنیفہ کو چاروں ائمۂ مجتہدین میں تابعی ہونے کا شرف حاصل ہے اسی طرح امام شافعی کو ہاشمی النسب ہونے کی فضیلت حاصل ہے ۔ عبد مناف پر جا کر آپ کا سلسلۂ نسب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم سے مل جاتا ہے ۔ شافع آپ کے جدِ اعلیٰ تھے ، شافعی ۔ انہی کی طرف نسبت ہے ۔ والد ادریس ۔ تبالہ کے رہنے والے تھے جو حجاز میں ایک چھوٹا سا گاوں ہے ۔ مگر انھوں نے اوائلِ عمر ہی میں تبالہ چھوڑ کر مدینہ منورہ میں سکونت اختیار کر لی تھی ۔

امام شافعی کی پیدائش سے چند روز پہلے ہی ان کے والد کا انتقال ہو گیا تھا ، اس وقت امام کی والدہ غزہ نامی ایک آبادی میں مقیم تھیں جو عسقلان کے مضافات میں ہے ۔

نشوونما ۔ ابتدائی تعلیم و تربیت:

شافعی دو برس کے تھے کہ ان کی والدہ انہیں عسقلانی سے حجاز لے گئیں ۔ سات برس کی عمر میں قرآن کریم حفظ کر لیا تھا ، دس برس عمر ہوئی تو آپ مؤطا

امام مالک زبانی یاد کر چکے تھے ۔[۲۷]

امام شافعی نے نو جوانی میں لغت ، اور شعر و ادب میں دسترس حاصل کی ، آپ کے بہت سے اشعار اور قصائد تذکرہ نگاروں نے نقل کئے ہیں ۔ کچھ عرصۃ مکۃ مکرمۃ میں قیام کیا ، اور وہاں سفیان بن عیینۃ ، اور مسلم زنجی سے حدیث اور فقہ کی تعلیم حاصل کی ، اس کے بعد مدینۃ منورۃ چلے گئے ، وہاں امام مالک بن انس سے ملاقات ہوئی ، ان کے حلقۃ تلمذ میں داخل ہو گئے ۔
امام شافعی جب پہلی بار امام مالک کی خدمت میں حاضر ہوئے تو انہوں نے پوچھا : تمہارا نام کیا ہے ۔؟ امام شافعی نے جواب دیا : محمد ، امام مالک نے شافعی کے سراپا پر گہری نظر ڈالی ، اور فرمایا : اے محمد ! اللہ سے ڈرتے رہنا ، ایک دن تو بڑی شان والا ہو گا "۔ جب تک امام مالک بن انس زندۃ رہے (۱۷۹ھ تک) آپ انہی کے حلقۃ درس سے وابستۃ رہے ۔ اس کے بعد عراق جا کر امام ابو حنیفۃ کے شاگرد خاص امام محمد بن حسن شیبانی سے استفادۃ کیا ، مختلف علماء سے استفادے کی خاطر حجاز ، یمن ، عراق ، اور مصر میں بارہا اقامت پذیر ہوئے ۔[۲۸]

ابن حجر عسقلانی کہتے ہیں کہ : امام شافعی نے جن شیوخ سے استفادۃ کیا ، ان کی تعداد اسی (۸۰) ہے ۔ ان میں امام مالک بن انس کے علاوہ مشہور اور قابل ذکر حضرات یہ ہیں : مسلم بن خالد زنجی (م: ۱۸۰ھ) ، فضیل بن عیاض (م: ۱۸۷ھ) ، سفیان بن عیینۃ (م: ۱۹۸ھ)، وکیع بن الجراح (م: ۱۹۷ھ)، یحی بن سعید القطان (م: ۱۹۴ھ) ، محمد بن حسن شیبانی (م: ۱۸۸ھ) ، عبداللہ بن مبارک مروزی (م: ۱۸۱ھ) اسامۃ بن زید (م: ۱۶۶ھ)، حماد بن سلمۃ (م: ۱۶۷ھ)، حماد بن اسامۃ کوفی (م: ۲۱۱ھ) اور عبداللہ بن مبارک مروزی (م: ۱۸۱ھ) ۔[۲۹]

ابتداء میں امام شافعی نے امام مالک کے فقہی مسلک کی پیروی کی ۔ لیکن بعد میں اپنے کثرتِ علم اور وسیع تجربے کی بنا پر ایک نئے فقہی مسلک کی بنیاد رکھی ۔

لغت ، انُساب ، تفسیر ، حدیث ، اور کلام میں آپ کی مہارت مسلمۃ تھی ، بحث و تمحیص ، مناظرۃ اور اجتہاد و استنباط میں خاص ملکۃ رکھتے تھے ، اللہ

نے ان کو اظہار بیان کی زبردست قدرت عطا کی تھی ۔ ان صفات و خصوصیات نے آپ میں اهل الرائے اور اهل حدیث کے طریقوں کو متحد کرنے کی پوری صلاحیت پیدا کر دی تھی ۔ چناں چہ آپ کا فقہی مسلک حنفی اور مالکی مسلک کے درمیان ھے ۔ کتاب اللہ ، سنت رسول ، اجماع ، اور قیاس ۔ چاروں مصادر سے استنباط مسائل کرتے تھے ، اور چاروں کو قابل استدلال سمجھتے تھے ، مگر حنفیہ کے استحسان ، اور مالکیہ کے مصالح مرسلہ کو تسلیم نہیں کرتے تھے ۔

سب سے پہلے جس شخص نے ابن خلدون (م : ۸۰۸ھ) ، اور ابن خلکان (م: ۶۸۱ ھ) کے بقول فقہ کے اصول کو فن کی حیثیت دی ، ان کے اقسام و مراتب کو بیان کیا ، قرآن ، سنت ، اجماع اور قیاس سے استدلال کی شرائط مرتب کیں ، ناسخ و منسوخ ، مطلق و مقید ، اور خاص و عام کی بحثیں قائم کیں ، ضعف اور قوت کے لحاظ سے قیاس و استدلال کی تقسیم کی وہ امام شافعی ھیں ۔ اصول فقہ کو آپ نے اپنی کتاب " الرسالہ " میں بیان کیا ، آپ کا اصل علمی سرمایہ آپ کی کتاب " الام " ھے ۔ اس میں علم فقہ کے مختلف موضوعات ، فقہی احکام و مسائل کے قابل قدر ذخیرے کے علاوہ اصول فقہ سے بھی بحث کی گئی ھے ۔(۳۰)

ابن حجر عسقلانی نے آپ کے تلامذہ کی تعداد کم و بیش ایک سو ساٹھ بتائی ھے ، ان میں بعض اس رتبے کے ھیں جو خود مجتہد اور صاحب مسلک ھیں ۔ جیسے امام احمد بن حنبل ، داوُد ظاھری ، (م: ۲۷۰ھ) ابو ثور بغدادی (م: ۲۴۰ھ) ابن جریر طَبَری (م: ۳۱۰ھ) ۔

ان کے علاوہ ابوبکر عبداللہ بن زبیر حمیدی (م: ۲۱۹ھ) ، حرملة بن یحیٰ مصری (م: ۲۴۳ ھ) سلیمان بن داوُد (م: ۲۱۹ھ) ، حسن بن محمد زعفرانی بغدادی (م: ۲۵۹ھ) ، ابو ابراھیم اسماعیل بن یحیٰ مزنی (م: ۲۶۴ھ) ، ربیع بن سلیمان (م : ۲۵۶ھ) ابو یعقوب یوسف بن یحی بن یحی قریشی بویطی (م: ۲۳۱ھ) نے بھی علمی دنیا میں بلند مقام پیدا کیا ۔(۳۱)

ان تلامذہ کے بعد جن فقہاء نے شافعی مسلک کی ترویج و اشاعت میں اھم کردار ادا کیا ان میں زبیر بن سلیمان بصری (م: ۳۲۰ھ) ، سہل بن محمد (م: ۳۸۷ھ) ، ابو محمد عبداللہ ابن یوسف جوینی (م: ۴۳۸ھ) ، ابو منصور عبدالقاھر بن طاھر

بغدادی (م: ۲۲۹ ھ)، ابو القاسم عبد الرحمن بن محمد فورانی مروزی (م: ۴۶۱ھ)، ابو الحسن علی بن محمد ابن حبیب کاوردی (م: ۴۵۰ھ)، ابو اسحاق فیروز آبادی (م: ۴۷۶ھ)، عبدالکریم ابن محمد سمعانی (م: ۵۶۲ھ)، ابو حامد محمد الغزالی (م: ۵۰۵ھ)، فخر الدین ابن عساکر دمشقی (م: ۶۲۰ھ)، محی الدین نووی (م: ۶۷۶ھ)، تقی الدین ابن الصلاح (م: ۶۴۳ھ) تقی الدین علی سبکی (م: ۷۵۶ھ)، ابن دقیق العید (م: ۷۰۲ھ)، جلال الدین سیوطی (م: ۹۱۱ھ)، اور ابن حجر مکی (م: ۹۷۴ھ) نمایاں ہیں ـ(۳۲)

شافعی مسلک کا سب سے بڑا مرکز مصر بنا، کیوں کہ امام شافعی نے اپنی زندگی کے آخری ایام یہیں گزارے ـ یہیں اپنے مسلک کو رواج دیا، آپ کے اکثر تلامذہ اور مسلک کے پیروکار مصر ہی میں گزرے، ایک عرصہ تک جامعۃ الازہر کے شیخ کا منصب بھی شافعی علماء کے لئے مخصوص رہا ـ

فلسطین اور اردن میں بھی زیادہ تر شافعی مسلک رائج ہے، جزوی طور پر شافعی مسلک کے پیروکار شام، عراق، لبنان، جنوبی ہند، اور ملایا میں بھی ہیں ـ(۳۳)

حنبلی مسلک :

اہلِ سنت کے فقہی مسالک میں چوتھا مسلک، حنبلی مسلک ہے ـ اس کے بانی امام ابو عبد اللہ احمد بن حنبل ہیں ـ ۱۶۴ ہجری میں بغداد میں پیدا ہوئے، اور وہیں ۲۴۱ھ میں وفات پائی ـ(۳۴)

دینی گھرانوں کے رواج کے مطابق پہلے قرآن کریم حفظ کیا، پھر دوسرے علوم و فنون کی طرف متوجہ ہوئے ـ

احمد بن حنبل نے جب تعلیم و تربیت کا آغاز کیا، اس وقت بغداد معارف، اور علوم و فنون کا مرکز تھا، وہاں محدث، مفسر، فقیہ، اور صوفی سبھی تھے، ہر رنگ اور ہر وضع کے لوگ موجود تھے، ہر ایک کا حلقہ اپنے تنوع اور اختلاف مسلک کے باوجود آباد اور با رونق تھا ـ

حفظِ قرآن کے بعد آپ نے علم مفت ، اور تحریر و کتابت کی طرف توجہ دی ، پندرہ برس کی عمر میں آپ نے اپنے آبائی شہر بغداد میں حصول علم حدیث کی ابتداء کی ، سات برس تک وہ بغداد میں رہ کر ہی وہاں کے محدثین سے اکتساب فیض کرتے رہے ، اور ۱۸۶ھ تک کوئی بیرونی سفر اختیار نہیں کیا ۔ حدیث کے علاوہ مختلف فقہی مسائل کے سلسلے میں صحابہ اور تابعین کے فتاوی اور فیصلے یاد کرتے رہے ۔

۱۸۶ ہجری سے طلب حدیث کے سلسلے میں دوسرے شہروں اور علاقوں کے سفر کا آغاز کیا ، سب سے پہلے بصرہ گئے ۔ پھر حجاز کا سفر کیا ، یمن گئے ، علم کی طلب میں کوفہ میں گئے ۔ ۱۸۷ھجری میں امام شافعی سے پہلی ملاقات ہوئی ۔ احمد بن حنبل کو ہمیشہ اس بات کا افسوس رہا کہ میں امام مالک بن انس ، سفیان بن عیینہ ، اور حماد بن زید سے کسب فیض نہ کر سکا ۔

احمد بن حنبل بہت زیادہ متبعِ سنت تھے ، وہ یہ تجزیہ نہیں کرتے تھے کہ کون سی سنت ۔ سنن الہدیٰ سے ہے ، اور کون سی سنن العادت سے ۔ ان کی کوشش ہوتی کہ ہر وہ کام کریں جس کا ثبوت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس سے انہیں مل جائے ۔ اور ہر ایسے کام سے گریز کرتے تھے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ کیا ہو ۔

پختہ عقیدے کے مالک تھے ، آپ نے بھی اظہارِ حق کی خاطر اپنے دو پیش رو اماموں (ابو حنیفہ و مالک) کی طرح بہت سختیاں جھیلیں ، جب خلیفہ واثق باللہ نے آپ کو مجبور کرنا چاہا کہ قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کریں تو آپ نے صاف انکار کر دیا ، اس کی پاداش میں قید و ضرب کی مصیبتیں اٹھائیں ، مگر جو بات حق تھی ، اور صحابہ کرام سے جو عقیدہ چلا آ رہا تھا کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور غیر مخلوق ہے ، اسی پر قائم رہے ۔(۳۵)

امام شافعی نے احمد بن حنبل کے بارے میں بغداد سے مصر روانہ ہوتے وقت جو مختصر جملہ کہا ، میں سمجھتا ہوں کہ ایک استاد کی طرف سے اپنے شاگرد کے لئے اس سے بڑھ کر خراج تحسین نہیں ہو سکتا ۔ امام شافعی نے کہا : میں بغداد

سے اس حال میں کوچ کر رہا ہوں کہ اپنے پیچھے احمد بن حنبل سے بڑھ کر کوئی فقیہ اور متقی چھوڑ کر نہیں جا رہا ہوں "۔(۳۶)

اجتہاد بالرائے سے احتراز کرتے تھے ، اور امکانی حد تک قرآن اور سنت رسول سے استدلال کرتے تھے ، ظاہر حدیث پر عمل کو ترجیح دیتے تھے ، اور اس بات میں اس حد تک مشہور تھے کہ آپ کو امام مجتہد سے زیادہ محدث مانا گیا ہے ۔ ابن الندیم (م:) نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب " الفہرست " میں انہیں امام محمد بن اسماعیل بخاری (م: ۲۵۶ھ) اور امام مسلم بن حجاج قُشیری (م: ۲۶۱ھ) اور دیگر محدثین کے ساتھ ذکر کیا ہے ۔ ابن عبد البر (م: ۴۶۳ھ) نے اپنی کتاب " الانتقاء فی فضائل الائمۃ الفقہاء " میں ، امام طَبَری (م: ۳۱۰ھ) نے اپنی کتاب " اختلاف الفقہاء " میں ، اور ابن قتیبہ (م: ۲۷۵ھ) نے اپنی تالیف " المعارف " میں امام احمد بن حنبل کے فقہی مسلک کا کوئی ذکر نہیں کیا ۔ لیکن جمہور علماء نے کسی بھی دور میں ان حضرات کی رائے سے اتفاق نہیں کیا ، اپنے آغاز اور نشوونما کے وقت سے لے کر آج تک حنبلی مسلک کا شمار اہل سنت کے چار فقہی مسالک میں ہوتا ہے ۔ محدث کے ساتھ ساتھ انہیں ایک مجتہد کی حیثیت سے بھی تسلیم کیا گیا ہے ۔ ان کے مکتب فکر کا ایک مستقل اسلوب اور انداز فکر ہے (جس کا ذکر اگلے باب میں آ رہا ہے)۔ بہت سے مسائل میں انہوں نے نہ صرف دو قدیم فقہی مسالک (حنفی ، مالکی) سے اختلاف کیا ہے بلکہ اپنے استاد محترم امام شافعی سے بھی بعض اصول و فروع میں اُن کا اختلاف ہے ، اور وہ منفرد رائے کے حامل ہیں ، ان کا شمار امام شافعی کے خاص اور ممتاز تلامذہ میں ہوتا ہے ۔

تلامذہ :

فقہِ احمد بن حنبل کو قلم بند کرنے ، اُس کی نقل و جمع ، اور تدوین و اشاعت میں اُن کے جن تلامذہ نے نمایاں حصہ لیا ، وہ حسب ذیل ہیں :

۱ ۔ صالح بن احمد بن حنبل ۔ احمد بن حنبل کے بڑے بیٹے ۔ اپنے والد کے فتاویٰ اور فقہی آراء کے بہت بڑے حافظ و محافظ ۔ متوفیٰ : ۲۶۶ھ ۔

۲۔ ابوبکر احمد بن محمد بن ہانی الاثرم ۔ یہ امام احمد کے ان تلامذہ میں ہیں جو پختگی کی منزل تک پہنچنے کے بعد ان کے دامن فضل و کمال سے وابستہ ہوئے ۔ امام احمد سے مسائل فقہ کے علاوہ بہت سی احادیث بھی روایت کیں ۔ متوفیٰ : ۲۶۱ھ ۔

۳۔ عبدالملک بن عبدالحمید بن مہران میمونی : بیس برس امام احمد کی خدمت میں رہے ، امام احمد کے ان تلامذہ میں سے ہیں جنھوں نے آنے والی نسلوں کے لئے فقہ احمد کی نقل و جمع کا اہتمام کیا ۔ متوفیٰ : ۲۷۴ ھ ۔

۴۔ احمد بن محمد بن حجام ابوبکر مروزی ۔ ان کا شمار امام احمد کے مخصوص تلامذہ میں ہوتا ہے ، احمد بن حنبل کی وفات ہوئی تو انھوں نے ہی ان کو غسل دیا ۔ مروزی نے احمد بن حنبل سے جو کچھ نقل کیا ہے ، اس میں فقہی روایات کا ذخیرہ زیادہ ہے ، احادیث کا حصہ بہت کم ہے ۔ متوفیٰ : ۲۷۵ ھ ۔

۵۔ ابراھیم بن اسحاق الحربی ۔ فقہ اور حدیث پر یکساں دسترس رکھتے تھے ۔ کئی قابل ذکر کتابوں کے مصنف ہیں ، بیس برس امام احمد بن حنبل کی خدمت میں گزارے ۔ متوفیٰ : ۲۸۵ ھ ۔

۶۔ احمد بن محمد بن ہارون ابوبکر الخلال ۔ فقہ احمد بن حنبل کی نقل و تدوین میں ان کا سب سے زیادہ حصہ ہے ، ان کو بلاشبہ فقہ حنبل کا جامع کہا جا سکتا ہے ۔ امام احمد کے ہاں درجہ اختصاص رکھتے تھے ۔ متوفیٰ : ۳۱۱ ھ ۔(۳۷)

امام احمد بن حنبل سے براہ راست استفادہ کرنے والے مذکورہ بالا اہلِ علم و فضل کے علاوہ جو اہل علم حنبلی مسلک کی ترویج و اشاعت کا ذریعہ بنے ۔ اور مختلف ادوار میں گرانقدر خدمات انجام دیں ، ان میں یہ اسماء بہت نمایاں ہیں : ۱: ابوالقاسم عمر بن حسین الخرقی (م: ۳۳۴ھ)، ۲ : عبدالعزیز بن جعفر غلام خلال (م: ۳۶۳ھ)، ۳: موفق الدین ابن قدامہ (م: ۶۲۰ھ) مصنف کتاب " المغنی " نہ صرف فقہ احمد بن حنبل بلکہ فقہِ اسلامی کی مستند اور بلند پایہ کتابوں میں شمار ہوتا ہے ، ۴: شمس الدین قدامہ مقدسی (م: ۶۸۲ھ) مولف کتاب " الشرح الکبیر علی متن المقنع " ۔ ۵: تقی الدین ابن تیمیہ (م: ۷۲۸ھ) مصنف منہاج السنہ ،

معارج الاصول ، فتاویٰ ، ٦: ابن القیم الجوزیۃ (م: ٧٥١ھ)۔ ابن تیمیۃ اور ابن قیم کے ذریعے آٹھویں صدی ھجری میں فقہ حنبلی کی تجدید ھوئی ۔ ابن القیم الجوزیہ کی کتاب " اعلام الموقعین " فقہی لٹریچر میں گراں قدر اضافہ ھے ۔

بارھویں صدی ھجری میں محمد بن عبد الوھاب نے حنبلی مسلک کی ترویج و اشاعت میں نمایاں حصہ لیا ، حجاز میں آل سعود کے اقتدار کے بعد حنبلی مسلک کو بہت فروغ حاصل ھوا ، مملکت عربیۃ سعودیۃ کا یہی فقہی مسلک ھے ۔ حجاز سے باھر مسلم دنیا کے کسی حصے میں یہ مسلک رائج نہ ھو سکا ۔[٣٨]

متروک فقہی مسالک :

اھلِ سنت کے چار فقہی مسالک (حنفی ، مالکی ، شافعی ، حنبلی) کا ذکر تفصیل سے کیا گیا ، ان فقہی مسالک کے علاوہ دوسری اور تیسری صدی ھجری میں بعض دوسرے فقہی مسالک کا بھی ظہور ھوا۔ لیکن صرف چار فقہی مسالک باقی رھے ، اور باقی مسالک آھستہ آھستہ ختم ھو گئے ۔ اس کے اسباب و علل کیا تھے ۔؟ اس پر گفتگو کی جا چکی ، جو مسالک مٹ گئے ، اور زیادہ عرصہ امت مسلمہ میں قائم نہ رہ سکے ، ان کے بانی حسب ذیل حضرات تھے :

١: محمد بن عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ ۔ قاضی کوفہ ۔ (م: ١٤٨ھ)۔

بنی امیہ کے آخری ، اور بنی عباس کے ابتدائی دور میں کم و بیش ٣٣ برس تک کوفہ کے قاضی رھے ۔ اصحاب رائے میں سے تھے ، امام ابو یوسف کا ان کے بارے میں تبصرہ ھے کہ : اس دور میں جتنے قاضی مقرر کئے گئے ان میں ابن ابی لیلی سے زیادہ دین اور اس کے منشاء کو سمجھنے والا کوئی نہ تھا ، اور نہ ھی کوئی ان سے زیادہ عفیف و پاک دامن ، اور حق و انصاف کے مطابق فیصلے کرنے والا تھا ۔[٣٩]

٢: ابو عمرو عبد الرحمٰن بن محمد الاوزاعی ۔(م: ١٥٧ھ)

اوزاع کی نسبت سے اوزاعی کہلاتے ھیں ۔ اوزاع ۔ یمن کا ایک قبیلہ ھے ، بعض لوگوں کا کہنا ھے کہ دمشق کے قریب ایک گاوں کا نام ھے ۔ دمشق میں ٨٨ ھجری میں پیدا ھوئے ۔ وھیں نشوونما پائی اور تعلیم حاصل کی ۔ حصول علم کے بعد بیروت

منتقل ہو گئے اور باقی زندگی وہیں گزاری – ۱۵۷ ہجری میں بیروت ہی میں وفات پائی –

مدرسہ حدیث سے وابستہ تھے – قرآن اور سنت پر کسی چیز کو ترجیح نہیں دیتے تھے – رائے اور قیاس سے احتراز کرتے تھے – کہا کرتے کہ : تم تک جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول یا عمل پہنچ جائے تو پھر اس کے سوا کوئی اور بات کہنے ، یا اس کی طرف رجوع کرنے سے بچو " – آپ کے اور امام مالک بن انس کے اکثر اساتذہ مشترک ہیں ، شام میں آپ کی فقہ کو بہت عروج حاصل ہوا – آپ کے بارے میں کہا گیا کہ : آپ نے اپنی مدت حیات میں ستر ہزار فتوے دیئے –

جب خلافت بنی امیہ کا زوال شروع ہوا تو آپ کے بہت سے تلامذہ شام سے ترک سکونت کر کے اندلس چلے گئے – ان کے ذریعے دوسری صدی ہجری میں وہاں آپ کا فقہی مسلک پھیلا – شام اور اندلس میں تیسری صدی ہجری کے نصف تک مسلک اوزاعی قائم رہا مگر اس کے بعد شام میں شافعی اور حنفی مسلک نے اس کی جگہ لے لی ، اور اندلس میں مالکی مسلک غالب آ گیا – اور مسلک اوزاعی ختم ہو گیا –(۲۰)

۲: امام ابو الحارث لیث بن سعد – (م : ۱۷۵ھ)

مصر میں قلشقند نامی ایک بستی ہے ، وہاں ۹۴ ہجری میں پیدا ہوئے ، علم کی طلب میں بہت سے علاقوں کی خاک چھانی ، مکہ مکرمہ گئے ، بیت المقدس کا سفر کیا ، بغداد گئے اور وہاں کے اہل علم سے استفادہ کیا –

فقہی مسائل پر آپ کی نظر اتنی وسیع اور گہری تھی کہ مصر کے تمام قاضی اور مفتی آپ سے رجوع کرتے تھے – خلیفہ منصور نے درخواست کی کہ مصر کا گورنر بننا قبول کر لیں مگر آپ نے معذرت کی –

امام مالک بن انس کے ہم عصر تھے ، ان سے آپ کے علمی مباحث ، اور مراسلت بہت مشہور ہے –

لیث امام مالک کی اس بات پر سخت گرفت کرتے تھے کہ وہ عملِ اہل مدینہ کے معاملے میں مبالغے سے کام لیتے ہیں ، اور اگر کوئی خبر واحد عمل اہل مدینہ کے خلاف ہو تو وہ خبر واحد کو چھوڑ دیتے ہیں اور فقہائے مدینہ کے عمل کو ترجیح دیتے ہیں ـ

لیث بن سعد کی فقہی آراء نہ محفوظ رہ سکیں اور نہ مسلمانوں میں قبول عام کا درجہ حاصل کر سکیں ـ اس کی بنیادی وجہ بظاہر وہی ہے ، جس کی طرف میں نے تدوین فقہ کی بحث میں وضاحت کی ہے کہ انہیں ایسے شاگرد نہ مل سکے جیسے اللہ نے ابو حنیفہ ،مالک ، اور شافعی (رحمہم اللہ) کو عطا کئے ـ

لیث کا فقہی مسلک نہ پھیل سکا ، اس سے ان کا علمی مرتبہ کم نہیں ہوتا ، فقہ میں ان کا رتبہ کیا تھا ـ اسے پہچاننے کے لئے امام شافعی کا ان کے بارے میں یہ تبصرہ کافی ہے : لیث بن سعد مالک بن انس سے بڑے فقیہ تھے ـ مگر افسوس ، ان کے تلامذہ ان کے علم ، اور ان کی فقہ کو قائم نہ رکھ سکے "(۳۱)

۲: سفیان ثوری (م : ۱۶۱ ھ)ـ

ان کا پورا نام سفیان بن سعید بن مسروق الثوری ہے ـ کوفہ میں پیدا ہوئے ، ان کا تعلق مدرسہ حدیث سے تھا ، رائے اور قیاس سے امکانی حد تک گریز کرتے تھے ، اور اس کو پسند نہیں کرتے تھے ـ سال پیدائش ۹۷ ہجری ہے ، امام ابو حنیفہ کے معاصرین میں شمار ہوتے تھے ـ حق بات کہنے میں کسی کی پروا نہیں کرتے تھے ـ

مدرسہ حدیث سے وابستگی کے باوجود آپ کا شمار مجتہدین میں ہوتا ہے ، آپ نے ایک فقہی مسلک کی بنیاد رکھی ، اور اس دور میں بہت سے لوگوں نے آپ کے فقہی مسلک کی پیروی کی لیکن آپ کا فقہی مسلک زیادہ دیر قائم نہ رہ سکا ـ خلیفہ مہدی نے آپ کو کوفہ کی مسند قضا پیش کی ـ مگر آپ نے قبول کرنے سے انکار کر دیا ، اور کوفہ سے کسی دوسری جگہ منتقل ہو گئے ـ ۱۶۱ ہجری میں بصرۃ میں انتقال ہوا ـ(۳۲)

۵: طَبَرِیْ (م: ۳۱۰ھ)

ابو جعفر محمد بن جریر طبری ـ ۲۲۴ ہجری میں بمقام آمل (طبرستان) پیدا ہوئے ـ ابن الندیم کے بقول : وہ اپنے دور کے امام اور فقیہ تھے ، اپنے اقران میں ممتاز اور نمایاں تھے ، فقہ کے علاوہ حدیث اور تاریخ میں بھی منفرد مقام کے حامل تھے ـ مختلف علوم پر ان کی گہری نظر تھی ، ان کی تاریخ (تاریخ طبری) نے شہرت دوام حاصل کی ـ قرآن حکیم کی تفسیر لکھی ـ اس کے بارے میں اہل علم نے کہا کہ : بہترین تفسیر ہے ـ

طبری نے طلبِ علم کے لئے بہت سفر کئے ـ ابتداء میں وہ مالک ، شافعی ، اور اہل الرائے کے فقہی مسائل اور ان کی آراء پر عمل کرتے تھے ، بعد میں انہوں نے اپنا خاص فقہی مسلک اختیار کیا ـ ان کا فقہی مسلک کچھ عرصہ بغداد میں پھیلا ، اور اسکے بعد حنفی اور شافعی مسلک نے اس کی جگہ لے لی ـ

علم فقہ میں ان کی اہم تالیفات یہ ہیں : کتاب اللطیف ، کتاب الخفیف ، کتاب البسیط ، کتاب الآثار ، کتاب اختلاف الفقہاء ـ مؤخر الذکر کتاب میں اختلافِ فقہاء کے اسباب سے بحث کی ہے ، نیز بعض ایسے مباحث پر مشتمل ہے جن کے ذریعے مختلف فقہی مسالک کو قریب تر لانے کی کوشش کی گئی ہے ـ(۴۳)

۶: داُود ظاہری (م: ۲۷۰ھ)

داود بن علی اصفہانی عرف ابو سلیمان ظاہری سنہ ۲۰۲ ھ میں بمقام کوفہ پیدا ہوئے ـ آپ نے بغداد میں پرورش پائی اور وہیں سنہ ۲۷۰ ھ میں وفات پائی ـ داود پہلے مذہب شافعی کے مقلد تھے ، پھر آپ نے اپنا ایک خاص مسلک قائم کیا ـ

ان کا مذہب اس لئے ظاہری کہلاتا ہے کہ اس میں قرآن و حدیث کے ظاہری معنی پر عمل ہوتا ہے ، نیز اس مذہب میں اجماع بھی اس وقت تک قابل استدلال نہیں جب تک اس پر تمام علمائے امت کا اتفاق نہ ہو ، اور نہ وہ قیاس کے قائل ہیں جب تک اس کی بنیاد کسی نص قطعی پر نہ ہو ـ وہ مذکورہ قسم کے اجماع و قیاس کے سوا رائے ، استحسان اور تقلید وغیرہ کسی کو دلیل شرعی تسلیم نہیں

کرتے ـ چناں چه اپنی تائید میں یه آیة کریمة پیش کرتے هیں : " فان تنازعتم فی شیئی فردوہ الی اللہ والرسول (۳۴) (اے مسلمانو اگر کسی معاملے میں تمہارا اختلاف ہو جائے تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو) اس آیة کے دائرۂ اطلاق میں تمام مسلمانوں کے مختلف فیه مسائل آ جاتے هیں ـ(۳۵)

بہت سے لوگ ان کے مذهب کے مقلد ہوئے جن میں مشہور یه هیں : آپ کے بیٹے محمد بن داود (م: ۲۹۷ھ) اور ابن مغلس (م: ۳۲۴ھ)ـ یه مذهب خاص طور پر اندلس میں زیادہ پھیلا جہاں پانچویں صدی هجری تک باقی رہا هے ، پھر کمزور ہوتے ہوتے آٹھویں صدی هجری میں بالکل ختم ہو گیا ـ

اس مذهب کے مقلدین میں سے ایک ابو محمد علی بن حزم اندلسی (م: ۴۵۶ھ) گزرے هیں جو ابن حزم کے نام سے مشہور هیں ـ ان کی بہت سی تالیفات هیں جن میں زیادہ مشہور یه هیں : " کتاب الاحکام لاصول الاحکام " آٹھ حصوں میں ، " کتاب المحلی فی فروع الفقه " گیارہ حصوں میں اور " کتاب الفصل فی الملل و الاهواء والنحل " وغیرها ـ

ابن حزم بے حد ذهین اور قوی الاستدلال مؤلف تھے لیکن اپنے مخالفین کے لیے بہت سخت الفاظ استعمال کرتے تھے حتی که دل فگار الفاظ سے بھی احتراز نه کرتے تھے ـ مثلاً انھوں نے امام ابو حنیفه اور اور ان کے مقلدین کے لیے کذب ، احمقانه کلام وغیرہ الفاظ استعمال کیے هیں ـ

باوجودیکه یه مذهب ظاهر نص سے استدلال کرتا هے اور رائے و قیاس سے بدرجه غایت احتراز کرتا هے تاهم اس کے بعض نظریے بالکل جدا نوعیت کے هیں جو اگرچه دیگر مذاهب اسلامیة کے نظریوں سے مختلف هیں لیکن آج کل کے مغربی خیالات سے بہت ملتے جلتے هیں ـ مثلاً تنگ دست شوهر کا نان و نفقه شرع اسلامی میں متمول بیوی پر واجب نہیں مگر مذهب ظاهری میں لازم هے ـ(۳۶)

حواشی و حوالہ جات

باب : ٦

١: ابوبکر احمد بن علی الخطیب البغدادی ـ تاریخ بغداد (مطبع السعادۃ قاہرۃ ١٩٣١ع) ١٣/ ٣٢٣ ، ٣٢٥ ، ٣٣٠ ـ

٢: مناقب امام اعظم (موفق)ـ ٢٩/١، ٩٥ ، تاریخ بغداد ـ ٣٢٣/١٣

٣: تذکرۃ الحفاظ ـ ١٥٩/١ ، تاریخ بغداد ـ ٣٥٥/١٣ ، مناقب امام اعظم (کردری) ٩٠/١ ، نیز دیکھئے : مقدمۃ ابن خلدون ـ ص : ٣٢٧

حاجی خلیفۃ صاحب کشف الظنون نے اس مسند کی جملۃ روایات ، ان کا باہم اختلاف ، اور جمع و ترتیب سے متعلق تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے ـ اس کا خلاصۃ حسبِ ذیل ہے :

" حسن بن زیاد لؤلؤیؒ کی روایت کو شیخ قاسم بن قطلوبغا نے بروایت حارثی جمع کر کے اس کا نام " المسند " رکھ دیا ہے ، جو دو جلدوں میں ہے اور اس پر قاسم بن قطلوبغا کے حواشی ہیں ـ جمال الدین محمود بن احمد قونوی (دمشقی (م : ٧٧٠ھ) نے اس مسند کو مختصر کر کے اس کا نام " المعتمد" رکھا ، پھر اس کی شرح لکھی ، اور اس کا نام " المسند " رکھا ـ اور ابو المؤیّد محمد بن محمود الخوارزمی (م: ٦٦٥ھ) نے مسند کے زوائد جمع کئے ـ وہ لکھتے ہیں : میں نے شام میں بعض جاہلوں کو امام ابو حنیفۃ کی شان میں گستاخی کرتے دیکھا اور سنا ـ وہ امام صاحب کی تنقیص کرتے ہیں اور روایتِ حدیث میں انہیں تہی دامن قرار دیتے ہیں ـ

اور ان کے مقابلے میں مسند امام شافعی ، اور الموطا پیش کرتے ھیں ، اور کہتے ھیں کہ امام صاحب نے از خود کوئی مسند مرتب نہیں کی ۔ اس بات نے میرے اندر دینی حمیت اور جذبہ پیدا کیا ، اور میں نے پندرہ اسانید کو جمع کرنے کا ارادہ کیا ، جنھیں بڑے بڑے علمائے حدیث نے مرتب کیا تھا ، وہ مسانید حسب ذیل ھیں :

: مسند امام حافظ ابو القاسم طلحة بن محمد بن جعفر الشاهد العدل

: مسند امام حافظ ابو نعیم اصبہانی الشافعی

: مسند شیخ ابو بکر محمد بن عبدالباقی بن محمد الانصاری

: مسند امام حافظ ابو محمد عبداللہ بن محمد بن یعقوب الحارثی البخاری معروف عبداللہ الاستاد

: مسند امام حافظ ابوالحسن محمد بن مظفر بن موسی بن عیسی بن محمد

: مسند امام ابو احمد عبداللہ بن عدی الجرجانی

: مسند امام حافظ عمر بن حسن شیبانی

: مسند امام ابوبکر احمد بن محمد بن خالد الکلاعی

: مسند امام ابو یوسف ۔ ان کی مسند نسخة قاضی ابی یوسف کے نام سے مشہور ھے ۔

: مسند امام محمد بن حسن شیبانی ۔ نسخة امام محمد کے نام سے مشہور ھے ۔

: مسند حماد بن ابی حنیفة

: مسند امام محمد (نسخۂ ثانی) اس کا زیادہ حصة تابعین سے مروی ھے ، اور " کتاب الآثار " کے نام سے مشہور ھے ۔

: مسند امام حافظ ابو القاسم عبداللہ بن ابی العوام السعدی

: مسند امام حافظ ابو عبداللہ حسن بن محمد خسرو البلخی

: مسند امام ماوردی ـ ماوردی نے تکرار اسانید ، اور تکرار متن کو حذف کر کے ابواب فقہی پر مرتب کیا ھے ـ

:۴ موفق بن احمد مکی ـ مناقب امام اعظم (دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن ـ بھارت ۱۳۲۲ھ) ۲۰۳/۱، الانتقاء (ابن عبد البر) ص : ۱۳۵

:۵ ایضاً ـ ۹۵/۱ ، تذکرۃ الحفاظ ـ ۱۵۸/۱

:۶ مناقب امام اعظم (موفق) ـ ۹۵/۱

:۷ تاریخ بغداد ـ ۱۶۵/۲

:۸ مناقب امام اعظم (موفق) ـ ۱۰۹/۲ ـ

:۹ مجمع الامثال ـ ۳۷۳/۲ ـ البدایۃ و النھایۃ ۱۰۷/۱۰

:۱۰ تاریخ بغداد (خطیب) ۳۲۳/۱۳ ، وفیات الاعیان ـ ۳۹/۵ ـ ۴۷ ، الانتقاء (ابن عبد البر) ص : ۱۲۲ ـ ۱۲۱

تاریخ بغداد ، مناقب امام اعظم ، اور دوسرے مسند تذکرہ نگاروں نے لکھا ھے کہ امام ابو حنیفہ نے چار صحابہ کا زمانہ پایا ـ ۱: انس بن مالک (م: ۹۳ھ) ، ۲: عبداللہ بن ابی اوفی (م: ۸۶ھ) ، ۳: سہل بن سعد الساعدی (م: ۹۱ھ) ، ۴: ابو الطفیل عامر بن واثلہ کنانی (م:۱۰۰ھ) ، لیکن ان چاروں صحابہ سے آپ نے کوئی حدیث روایت نہیں کی ، اصحاب ابو حنیفہ نے کہا کہ : صحابہ سے آپ کی ملاقات ثابت ھے "ـ بہر کیف یہ بات یقینی ھے ، اور تمام تذکرہ نگاروں نے تسلیم کیا ھے کہ چاروں ائمہ مجتہدین میں صرف ابو حنیفہ کو تابعی ہونے کا شرف حاصل ھے ـ

:۱۱ ابو العباس احمد بن حسن الخطیب ـ معروف ابن قنفد قسطینی ـ الوفیات (طبع بیروت ۱۹۸۰ء) ـ ص : ۱۲۹

:۱۲ جلال الدین سیوطی ـ تنویر الحوالک شرح مؤطا امام مالک (مطبعۃ الاستقامۃ قاھرۃ ۱۹۴۷ع) ۲/۱

:۱۳ ابن خلکان ـ وفیات الاعیان (مکتبۃ النھضۃ مصر ۱۹۴۸ء) ۲۸۲/۳، الانتقاء (ابن عبد البر)ـ ص : ۳۳، اوجز المسالک (مقدمۃ) ص : ۲۳ـ

۱۴: تنویر الحوالک – ۵/۱ ، نیز :
ابو الحسن علی بن عمر دارقطنی – احادیث الموطا (مکتبہ نشر الثقافة الاسلامیہ ۱۹۳۶ء) – ص : ۳

۱۵: عبد الحئی لکھنوی – التعلیق الممجد علی مُوطا محمد (مطبع مجتبائی پاکستان لاهور – ت ، ن) – ص : ۱۲ ، نیز :
الامامة والسیاسة (ابن قتیبہ دینوری)– ۱۵۵/۲، احادیث الموطا – ص : ۵۲، ۵۳–

۱۶: المسویٰ – ۶/۱ ، الانتقاء – ص : ۱۸

۱۷: ابن حجر عسقلانی – فتح الباری (مطبع منیریہ مصر ۱۳۲۷ھ)– ۲/۱

۱۸: فتح الباری – ۲/۱، نیز احادیث الموطا ص : ۱۲
(جب امام مالک نے الموطا کے نام سے ایک مجموعہ مرتب کیا تو اس میں احادیث کو نہ صرف یہ کہ شامل کیا ، بلکہ بنیادی طور پر اسے مجموعہ حدیث بنی بنایا اور جزوی طور پر آثار صحابہ کو بھی شامل کیا)۔

۱۹: ابن قتیبہ دینوری – الامامة والسیاسة (مکتبة التجاریہ مصر ۱۳۲۷ھ) ۱۵۵/۲

۲۰: احادیث المُوطا – ص : ۵۲، ۵۳ –

۲۱: شاہ عبد العزیز – بستان المحدثین – اردو (طبع کراچی – ت ، ن) – ص : ۲۵ و مابعد – نیز دیکھئے : مسویٰ شرح موطا – مقدمہ ،

۲۲: کشف الظنون – ۱۹۰۷/۲

۲۳: الفقہ الاسلامی (محمد یوسف موسیٰ) – ص : ۱۲۵

۲۴: وفیات الاعیان – ۲۵۳/۱، تاریخ بغداد – ۲۸۵/۶ –

۲۵: مقدمہ ابن خلدون – ص : ۳۹۲

۲۶: تفصیل کے لئے دیکھئے : امام فخر الدین رازی کی " مناقب الشافعی " (طبع مصر ۱۲۷۹ھ)، تذکرة الحفاظ – ۳۲۹/۱ –

۲۷: المدخل للفقہ الاسلامی – ص : ۱۶۸، ۱۶۹– ، توالی التاسیس ص : ۵۳، تذکرة الحفاظ – ۲۳۵/۱، تہذیب التہذیب – ۲۹۲/۸، ۱۲۸/۱۰–

۲۸: مناهج الاجتهاد ـ ص : ۶۳۶

۲۹: الفقه الاسلامي ـ ص : ۱۳۷

۳۰: جیسا کہ وضاحت کی کہ یہ ابن خلدون ، ابن خلکان اور صاحب کشف الظنون کی رائے ہے ـ لیکن قرائن اور شواہد ان کی رائے کے خلاف ہیں ـ اس لئے کہ امام ابو حنیفہ امام شافعی کی پیدائش (۱۵۰ ہجری) سے پہلے (۱۳۲ھ میں) تدوین فقہ سے فارغ ہو چکے تھے ، اور اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ ابو حنیفہ کے اجتہاد و استدلال کا دائرہ شافعی سے کہیں بڑھ کر ہے ، جن اصول کا شافعی نے اپنی کتاب " الرسالة " میں ذکر کیا ہے، وہ سب ابو حنیفہ کی فقہ میں موجود ہیں ، اور انہوں نے اور ان کے تلامذہ نے ان سے کام لیا ہے ، محقق رائے یہ ہے کہ اصول فقہ کے تمام قاعدے ضابطے عہد صحابہ سے فقہاء اور مجتہدین کے ذہنوں میں موجود تھے ، اور اس وقت بھی ان کا وجود تھا جب فقہ کی تدوین عمل میں نہیں آئی تھی ـ وہ انہی کی روشنی میں چلتے تھے ـ لیکن اس کی وضاحت نہیں کرتے تھے ـ ان اصول اور قواعد و ضوابط کو سب سے پہلے امام ابو حنیفہ کے شاگرد رشید حنفی فقہ کے اہم رکن امام ابو یوسف نے مرتب و مدون کیا ـ یہ الگ بات ہے کہ اس دور کی دوسری بہت سی اہم تالیفات اور تحریروں کی طرح وہ بھی محفوظ نہ رہ سکی ـ امام موفق بن احمد مکی (م: ۵۶۸ھ) نے اس کی وضاحت کی ہے ، اور انہوں نے مختلف فقہاء کے حوالہ سے یہ بات کہی ہے کہ اصول فقہ پر سب سے پہلی تصنیف امام ابو یوسف کی ہے ـ
نیز دیکھئے : الرسالة ـ ص : ۳۹، ۴۰، اصول الفقه (محمد ابوزهرة)ـ ص : ۱۲ و مابعد ـ ، مناهج الاجتهاد ـ ص : ۶۳۹ ـ

۳۱: تفصیل کے لئے دیکھئے : تذكرة الحفاظ ، طبقات الشافعية (سبکی)، تهذيب التهذيب (ابن حجر)ـ

۳۲: سابقہ حوالے ـ نیز : وفيات الاعيان (ابن خلكان)۲/۲۶،۵۲،۶۹،۱۵۲، ۱۵۹،۳۱۲، ۳۷۲، المدخل للفقه الاسلامي (مذکور)ـ ص : ۱۶۹، ۱۷۰

۳۳: المدخل للفقه الاسلامي – ص : ۱۶۹ –

۳۴: تذكرة الحفاظ – ۱۷/۲، تاريخ بغداد – ۱۷/۱

۳۵: وفيات الاعيان – ۲۳/۱

۳۶: الفقه الاسلامي (يوسف موسىٰ)– ص : ۱۵۲

۳۷: ايضاً – ص : ۱۵۵ و مابعد – نيز : الفهرست (ابن نديم) ص : ۳۲۱، ۳۲۳–

۳۸: تاريخ بغداد – ۴۲۴/۲، طبقات ابن ابي ليلىٰ – ص : ۳۹ ، ۱۲۶، ۲۹۷، اعلام الموقعين – ۲۳/۱ –

۳۹: المدخل للفقه الاسلامي – ص : ۱۷۸

۴۰: ايضاً – ص : ۱۷۹، وفيات الاعيان – ۲۹۶/۱–

۴۱: وفيات الاعيان – ۱/ ۲۹۶

۴۲: الفقه الاسلامي – ص : ۱۷۳

۴۳: ايضاً –

۴۴: القرآن : ۵۹/۴

۴۵: الاحكام (ابن حزم)– ۹/۱، ۱۶۰/۵، ۵۵/۷، –

۴۶: المحلىٰ (ابن حزم)– ۱۰/ ۱۹۳۰

باب : ۷

ائمۂ اربعہ کے اصولِ اجتہاد

مباحث :

- امام ابو حنیفہ — اصولِ اجتہاد
- امام مالک بن انس — اصولِ اجتہاد
- امام شافعی — اصولِ اجتہاد
- امام احمد بن حنبل — اصولِ اجتہاد

زیر نظر باب ہمارے مقالے اور تحقیق کا مرکزی اور بنیادی حصہ ہے - اس سے پہلے جو مباحث گزرے وہ اس تک پہنچنے کے ذرائع تھے - ان سے بھی صرف نظر ممکن نہیں تھا ، ان کی معرفت کے بغیر یہ جاننا ممکن نہ تھا کہ ان اصول کی نوعیت کیا ہے ، فقہاء نے انہیں کیسے استعمال کیا ، اور احکام مسائل کے اخذ و استنباط میں ان سے کیسے کام لیا -؟ یہ سب باتیں ذکر کی جا چکی ، تمام اصول اور ادلہ کا تعارف پیش کیا جا چکا - اب مقصود یہ بتانا ہے کہ ان اصول اور ادلہ میں سے کس امام مجتہد نے کن اصول کو اپنایا اور اخذ احکام کا ذریعہ بنایا اور کن اصول سے انحراف کیا اور ان کو اخذ احکام کا ذریعہ نہیں بنایا -؟

زمانی ترتیب کے ساتھ چاروں ائمہ مجتہدین کے اصول اجتہاد و استنباط کو ذکر کیا جاتا ہے -

ائمہ اربعہ کے اصول اجتہاد کے ذکر کے بعد عمومی تبصرہ اور تقابلی مطالعہ بھی شامل ہے - تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ پیش آمدہ مسائل کے احکام معلوم کرنے ، اور قرآن و سنت کے دائرے میں رہتے ہوئے ان کا حل تلاش کرنے میں کس مجتہد کا دائرہ کار کس حد تک وسیع ہے - اور اس میں زمانے کے بدلتے ہوئے حالات سے عہدہ برآ ہونے کی کتنی صلاحیت ہے -؟

امام ابو حنیفہ ۔ اور ان کے اصول اجتہاد

حقیقت یہ ہے کہ احکام کا استنباط ، اور ان کی تفریع تابعین بلکہ صحابہ کے زمانے ہی میں شروع ہو چکی تھی ، لیکن استنباط اور استخراج کا جو طریقہ تھا ، اس کو کوئی خاص علمی شکل نہیں دی گئی تھی ۔ جس طرح لوگ کسی عبارت سے کسی نتیجہ کا استنباط ، یا کسی حکم کی تفریع محض وجدان اور ذوق کی بنیاد پر کرتے ہیں ، اور نہیں جانتے کہ ان کا استنباط یا تفریع کس قاعدہ کلیہ کے تحت ہے ۔ اور اس کے کیا قیود و شرائط ہیں ۔ فقہی مسائل کے احکام بھی اسی طرح مستنبط کئے جاتے تھے ۔ نہ علمی اصطلاحات قائم ہوئی تھیں ، اور نہ اصول و ضوابط منضبط ہوئے تھے ۔

بنو امیہ کے آخری دور میں علمی اصطلاحات کا ظہور شروع ہوا ۔ چنانچہ واصل بن عطاء نے احکام شرعیہ کی تقسیم کی ، اور کہا کہ : ثبوت حق کے چار طریقے ہیں ۔ ۱۔ قرآن ناطق ، ۲۔ حدیث متفق علیہ ، ۳۔ اجماع امت ، ۴۔ عقل و حجت یعنی قیاس ۔ واصل نے اور بھی چند اصطلاحات قائم کیں ۔ مثلاً یہ کہ عموم و خصوص دو جداگانہ مفہوم ہیں ، نسخ صرف اوامرو نواہی میں ہو سکتا ہے ۔ اخبار و واقعات میں نسخ کا احتمال نہیں ۔

ان مسائل کے لحاظ سے اصول فقہ میں اولیت کا فخر واصل کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے ۔ لیکن یہ اسی قسم کی اولیت ہو گی جیسے علم نحو کے دو تین قاعدوں کے بیان کرنے سے یہ کہا جانے لگا کہ علم نحو کے موجد حضرت علی کرم اللہ وجہہ ہیں ۔

بہر کیف امام ابو حنیفہ کے زمانے تک جو کچھ ہوا تھا ، اس سے زیادہ نہیں ہوا تھا ۔ لیکن ابو حنیفہ نے فقہ کو مجتہدانہ اور مستقل فن کی حیثیت سے ترتیب دینا چاہا اس لئے استنباط اور استخراج احکام کے اصول اور قواعد و ضوابط

وضع کرنے پڑے ۔

امام ابو حنیفہ کی علمی زندگی میں جو چیز سب سے زیادہ عظیم اور قابل قدر ہے ، وہ اصول استنباط کا انضباط ہے ، جن کے سبب فقہ جو اب تک جزئیات مسائل کا نام تھا ، ایک مستقل فن بن گیا ہے ۔

عام خیال یہ ہے کہ یہ قواعد جن کو اصول فقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے ، سب سے پہلے امام شافعی نے قائم کئے ۔ یہ بات اس لحاظ سے تو صحیح ہے کہ امام شافعی سے پہلے یہ مسائل مربوط طریقے سے احاطۂ تحریر میں نہیں آئے تھے ۔ لیکن اصل فن کی بنیاد امام شافعی سے بہت پہلے پڑ چکی تھی ۔ اور اگر تحریر کی قید اٹھا دی جائے تو امام ابو حنیفہ اس کے موجد کہے جا سکتے ہیں ۔

فقہی اصول و قواعد کو ابو حنیفہ نے قائم اور مربوط و منظم کیا ۔ میری رائے میں یہ بات کسی دلیل و برھان کی محتاج نہیں ۔ کیوں کہ ابو حنیفہ نے جزوی اور فروعی مسائل کے احکام معلوم کرنے کے لئے عقلی اور اجتہادی ادلہ سے اس وقت کام لیا جب کہ اکثر ائمہ مجتہدین پیدا بھی نہیں ہوئے تھے ۔ ابوحنیفہ نے عقلی ادلہ کو اس حد تک وسعت دی کہ ان کے بعد آنے والے بھی ان سے استفادہ نہ کر سکے ۔

امام ابو حنیفہ کے اصول اجتہاد کیا تھے ۔ ؟ اس کی وضاحت خود انہوں نے بایں طور کی :

" میں سب سے پہلے کتاب اللہ کی طرف رجوع کرتا ہوں ، اگر وہاں مسئلہ کا کوئی حکم نہیں ملتا تو پھر سنت رسول کی طرف رخ کرتا ہوں ، اگر ان دونوں مصادر میں بھی حکم نہ ملے تو پھر اقوال صحابہ تلاش کرتا ہوں ، جس صحابی کا جو قول حسب موقعہ ہوتا ہے اسے لے لیتا ہوں ، نہیں ہوتا تو چھوڑ دیتا ہوں ۔ اقوال صحابہ کے دائرے سے باہر قدم نہیں نکالتا ۔ لیکن جب معاملہ صحابہ سے نکل کر ابراھیم ، شعبی ، ابن سیرین ، عطاء اور سعید بن مسیب (رحمہم اللہ) تک پہنچ جاتا ہے تو پھر بات یہ ہے کہ یہ لوگ

بھی اجتہاد کرتے تھے ، اور میں بھی ان کی طرح اجتہاد کرتا ہوں "۔(۱)

مناقبِ امام اعظم میں مکی لکھتے ہیں :

" امام ابو حنیفہ کتاب اللّٰہ کے بعد متفق علیہ حدیث کو تلاش کرتے ، حدیث نہ ملتی تو قیاس سے کام لیتے ، اس کے بعد استحسان کو کام میں لاتے ، حل مسائل کے لئے جمہور مسلمین کے عرف اور تعامل سے مدد لینے میں بھی تأمل نہیں کرتے تھے ، قیاس اور استحسان میں سے جو مصلحت عامہ کے لئے زیادہ مفید ہوتا اسے اختیار کرتے ۔ لوگوں کے معاملات و مسائل پر ان کی گہری نظر تھی ، وہ ہمیشہ ان کی سہولت اور فلاح کے جویا رہتے اور امکانی حد تک قباحت اور دشواری سے گریزاں رہتے "۔(۲)

مکی ہی کا کہنا ہے :

" امام ابو حنیفہ حدیث کے ناسخ و منسوخ میں انتہائی تفحص سے کام لیتے تھے ، جو حدیث رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم سے ثابت ہو جاتی اس پر عمل کرتے ۔ اہل کوفہ کی حدیثوں کو ان سے بڑھ کر پہچاننے والا کوئی نہ تھا ، وہ سختی کے ساتھ حدیث کا اتباع کرنے والے تھے "۔(۳)

ابن عبدالبر نے بھی اپنی کتاب الانتقاء میں امام ابو حنیفہ کے بارے میں ایسا ہی کچھ نقل کیا ہے ۔(۴)

ان تینوں وضاحتوں سے امام صاحب کے علم ، اور طرز استدلال کا اندازہ ہوتا ہے ۔ ان تین روایتوں کے علاوہ اور بھی بہت سی روایات ہیں جو امام صاحب

کے مصادر فقہ کی نشان دہی کرتی ہیں ۔ لیکن بنیادی طور پر ان میں کوئی فرق اور تناقض نہیں ہے ۔

تاریخ بغداد اور الانتقاء سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دلیلِ اول کتاب اللّٰہ تھی ، دلیلِ ثانی سنتِ رسول ، دلیلِ ثالث اجماعِ صحابہ ۔ اور اختلافِ صحابہ کی صورت میں ان کے دائرۂ اقوال میں رہتے ہوئے کسی ایک قول سے تمسک ، جو ان کے نزدیک کتاب و سنت سے استنباط میں مطابقت رکھتا ہو ، اور قیاس سے مربوط ہو ۔

دوسری تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کتاب اللّٰہ یا سنت رسول میں کوئی نص نہ ملتا تو قول صحابی اختیار کرتے ، وہ بھی نہ ملتا تو قیاس سے کام لیتے ، پھر استحسان سے ، اور اس کے بعد لوگوں کے عرف و عادت کو بنیاد بناتے ۔

ان تصرفات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ان کے شہر میں جو فقہی تعامل رائج ہوتا اس کو بھی حل مسائل میں دلیل اور مآخذ کے طور پر استعمال کرتے ۔

اس سے یہ بھی نتیجہ نکلا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو فقہی دلائل اور مصادر قابل قبول اور قابل عمل تھے ، وہ سات تھے : ۱۔ کتاب اللّٰہ ، ۲۔ سنت رسول اللّٰہ ، ۳۔ اقوالِ صحابہ ، ۴۔ اجماع ، ۵۔ قیاس ، ۶۔ استحسان ، ۷۔ عرف و عادت ۔

۱: الکتاب :

فقہائے حنفیہ نے قرآن کریم کے بارے میں اس امر پر بحث کی ہے کہ آیا قرآن نظم ، یعنی لفظ و معنی کے مجموعے سے عبارت ہے ؟ یا صرف معنی کا نام قرآن ہے ؟ جمہور علماء کا مسلک تو یہ ہے کہ قرآن نظم و معنی کے مجموعے سے عبارت ہے ہم یہاں صرف امام ابو حنیفہ کا مسلک واضح کرنا چاہتے ہیں کہ کیا حضرت امام صاحب کے نزدیک بھی قرآن صرف معنی ہی کا نام ہے یا وہ اس مسئلے میں جمہور علماء کے ہم نوا ہیں اور لفظ و معنی دونوں کے مجموعے کو قرآن مانتے ہیں ؟

امام ابو حنیفہ سے اس سلسلے میں کسی قسم کی صراحت منقول نہیں ہے ۔ ان سے صرف ایک فروعی مسئلہ منقول ہے جس سے متنازعہ مسئلے کے دونوں پہلو نکل سکتے ہیں ۔ اس لئے فقہاء نے اس فروعی مسئلے سے امام صاحب کا مسلک مستنبط کرنے میں باہم اختلاف کیا ہے ۔ ہم سب سے پہلے اس فروعی مسئلے اور اس سے فقہاء کے

استنباط و اختلاف کا ذکر کرتے ہیں ۔ بعد میں اس پر اظہار خیال کریں گے ۔

وہ فروعی مسئلہ یہ ہے کہ کیا نماز میں قرآن کا فارسی ترجمہ کفایت کر سکتا ہے ؟ یا صرف عربی زبان میں قرات کا ہونا ضروری ہے ۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ فارسی میں قرات قطع نظر اس سے کہ عربی زبان میں قرات پر قدرت ہو یا نہ ہو ، جائز ہے ، لیکن قدرت ہونے کی صورت میں ایسا کرنا مکروہ ہے ۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک عربی کے علاوہ کسی زبان میں بھی عربی کے بغیر قرات جائز نہیں سمجھتے بلکہ فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کو تسبیح و تحمید اور ادعیہ پر اکتفا کرنا چاہئے ۔

نوح بن ابی مریم امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ امام صاحب نے اس قول سے رجوع فرما لیا تھا ۔ چنانچہ صاحب " کشف الاسرار " فرماتے ہیں :

" اس مسئلے میں امام صاحب کا رجوع ثابت ہے جیسا کہ نوح بن ابی مریم نے خود امام صاحب سے روایت کی ہے اور مصنف ، یعنی بزدوی " نے شرح مبسوط میں امام صاحب کا رجوع بیان کیا ہے اکثر محققین نے اس کو اختیار کیا ہے ، اور اسی پر فتویٰ ہے "(۵)

مگر " المبسوط " للسرخسی اور امام محمد کی کتب ظاہر الروایۃ وغیرہ میں پہلا قول مذکور اور مروی ہے اور نوح بن ابی مریم کے سوا کسی نے امام صاحب کا رجوع بیان نہیں کیا ہے اگرچہ بعض علماء نے کہا ہے کہ نوح کی روایت ہی اصح ہے ۔(۶)

الغرض اس فروعی مسئلے کے بارے میں یہی کچھ منقول ہے ۔ بعض علماء نے امام ابو حنیفہ کے اس قول پر کہ فارسی میں بھی نماز ہو سکتی ہے ، تخریج کی ہے اور کہا ہے کہ اگر کوئی شخص عجمی زبان میں آیت سجدہ کی تلاوت کرے تو اس پر بھی سجدہ واجب ہے ، نیز جنبی اور حیض و نفاس والی عورت کے لئے عجمی زبان میں بھی قرات قرآن حرام ہے ۔ اسی طرح قرآن پاک کے ترجمے کو بے وضو ہاتھ لگانا بھی جائز نہیں ، مگر دیگر مشائخ کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ پسندیدہ مسلک یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک غیر عربی زبان میں قرات قرآن کی اجازت صرف نماز کے ساتھ مختص ہے ،

نماز کے علاوہ جائز نہیں ہے ۔ اس قول کے مطابق مس مصحف ، سجدہ تلاوت جنبی اور حیض و نفاس والی عورت کے لئے قراأت کے عدم جواز کے بارے میں ترجمے پر اصل قرآن کا حکم نہیں ہو گا ۔

غیر عربی میں تلاوت قرآن کے جواز کو علماء نے باتفاق رائے ان آیات کے ساتھ مقید کیا ہے جو غیر مادل ہوں اور ان میں متعدد معانی کا احتمال نہ ہو ، اگر وہ آیت موؤلہ ہے یا اس میں کئی معانی کا احتمال پایا جاتا ہے تو عجمی زبان میں اس کی قرات کسی کے نزدیک بھی کفایت نہیں کر سکتی ، کیونکہ اس کا حکم تفسیر قرآن کا ہے لہذا وہ قرآن پاک کا متعین معنیٰ نہیں ہو سکتا ، اس لئے اس سے نماز درست نہیں ہو گی ۔

فارسی زبان میں جواز کا فتویٰ کیوں ؟ یہ وہ فروعی مسئلہ ہے جسے قرآن کے بارے میں امام ابو حنیفہ کے مسلک کی معرفت کے لئے اساس بنایا گیا ہے کہ آیا ان کے نزدیک قرآن نظم و معنی دونوں کا نام ہے یا قرآن صرف معنی سے عبارت ہے ؟ علامہ فخر الاسلام البزودی فرماتے ہیں :

" امام ابو حنیفہ کے نزدیک نظم اور معنیٰ دونوں کے مجموعے کا نام قرآن ہے " [47]

اور بزدوی نے ان علماء کے مزعومات کی ، جنھوں نے اس فروعی مسئلے سے استنباط کیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے ، دو وجوہ کی بنا پر تردید کی ہے :

فارسی میں قراأتِ قرآن کا جواز :

(۱) اول یہ کہ یہ جواز محض رخصت کے قبیل سے ہے لہذا اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ امام صاحب صرف معنی کو قرآن سمجھتے ہیں ، کیوں کہ قرآن کے دو رکن ہیں نظم اور معنیٰ ۔ جس طرح کہ ایمان کے دو رکن ہیں ، تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان ۔ ہاں انھوں نے نمازی کے لئے بغرض سہولت اس امر کی رخصت دی ہے کہ فارسی زبان میں قراأت کر لے ، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ عربی زبان جانتا ہو لیکن بولنے کی مشق نہ ہونے کی وجہ سے الفاظ بسہولت ادا نہ کر سکتا ہو اور بعض حروف کو اس

کسی زبان کہا جاتی ہو ۔ اس بنا پر ترجمہ قرآن میں اس وقت تک قرات کی اجازت دی گئی ہے جب تک وہ سہولت اور صحت کے ساتھ قرآن کی قرات نہ کر سکتا ہو جیسا کہ بحالت مجبوری اور جان کی حفاظت کے لئے انسان کو اجازت دی گئی ہے کہ وہ اپنا ایمان مخفی رکھ سکتا ہے اور کلمہ اسلام کو ترک کر سکتا ہے بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو ۔

امام ابو حنیفہ کے کلام کی یہ توجیہہ ان کے عصری مزاج کے بھی مطابق ہے ، کیونکہ امام صاحب پچاس سال سے زائد عرصہ تک دور اموی میں زندہ رہے ۔ اس زمانے میں انہوں نے دیکھا کہ اہل فارس فوج در فوج اسلام میں داخل ہو رہے ہیں اور وہ اگرچہ عربی کی کچھ سوجھ بوجھ رکھتے ہیں اور معمولی طور سے اسے سمجھ بھی سکتے ہیں مگر سہولت اور صحت کے ساتھ اس کا صحیح تلفظ نہیں کر سکتے ، ان کی زبان میں روانی نہیں ہے لہذا عربی حروف کو ان کے صحیح مخارج سے ادا نہیں کر سکتے ۔ پھر امام صاحب نے یہ بھی دیکھا کہ قرآن کی قرات بھی بھدی کرتے ہیں اور ان کی زبانیں بعض حروف کو کھا جاتی ہیں ، وہ " تکبیر " اور " جلالت " کے الفاظ عمدگی سے بول ہی نہیں سکتے ۔ چنانچہ ان مشکلات کے پیش نظر انہوں نے کہا کہ از راہ سہولت اور بطور رخصت عجمی شخص کے لئے یہ جائز ہے کہ آیات محکمہ کے ترجمہ کی ، جن میں ذرہ بھر بھی تاویل کی گنجائش نہیں نکلتی ، قرات کر سکتا ہے اور تکبیرات بھی فارسی زبان میں کہہ سکتا ہے ۔

امام ابو حنیفہ کے قول کی یہ توجیہہ کچھ اس لئے بھی صحیح معلوم ہوتی ہے کہ عربی جاننے والے شخص کے لئے فارسی زبان میں جواز قرات سے متعلق علماء کے اندر جو اختلاف پایا جاتا ہے ، وہ صرف اس شخص کے متعلق ہے جو کسی بدعت کے ساتھ متہم نہ ہو ، ورنہ جو شخص شروع ہی میں عربی زبان میں مہارت رکھتا ہو ، اس کے لئے بالاجماع فارسی میں قرات جائز نہیں ہے ۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فتوی جواز قرات سے ایسے لوگوں کے لئے آسانی کرنا مقصود تھی جو عربی زبان سے بالکل عاجز نہ ہوں مگر عربی پڑھنے کی انہیں مشق بھی نہ ہو ۔ امام صاحب کے قول کی یہ توجیہہ نہایت ہی عمدہ اور معقول ہے ۔

(۲) دوسرے یہ کہ امام ابو حنیفہ نے اپنے قول سے صاحبین (امام ابو یوسف و محمد) کے قول کے مطابق رجوع کر لیا تھا کہ غیر عربی زبان میں قرات صرف اس شخص کے لئے جائز ہے جو عربی زبان میں قرات کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو ، وہاں قرات ترجمہ دعا کے حکم میں ہو گی ، اسے اصل قرآن کا مرتبہ تو نہیں دیا جائے گا ۔ چنانچہ شرح المنار میں لکھا ہے :

" صحیح یہ ہے کہ امام صاحب نے اپنے اس قول سے رجوع فرما لیا تھا جیسا کہ نوح بن ابی مریم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر امام صاحب کے اس قول کو صحیح مان لیا جائے تو اس سے یا تو قرآن کی تعریف کا بطلان لازم آتا ہے کیونکہ فارسی مصاحف کی زبان کبھی ہوئی نہیں ، اور یا پھر بغیر قرات قرآن کے نماز کا جواز لازم آتا ہے ، کیونکہ قرآن تو لفظ و معنی دونوں کا نام ہے " (۷)

اس بارے میں بزدوی سے یہی کچھ منقول ہے ، لیکن ہم بیان کر چکے ہیں کہ امام محمد کی کتب ظاہر الروایت وغیرہ میں امام صاحب کے رجوع کا ذکر نہیں ہے ـ تو یہ بات کچھ مستبعد نہیں ہے کہ ہم ان ہر دو روایات کو صحیح مان لیں اور یہ کہیں کہ امام صاحب کا یہ فتوی ایک خاص دور کی پیداوار ہے جبکہ وہ نو مسلم فارسیوں کو دیکھتے تھے کہ وہ صحت اور استقامت کے ساتھ عربی زبان نہیں بول سکتے تھے ، اور عربی زبان پر انہیں دسترس نہیں ہے ـ مگر جب وہ دور گزر گیا ، اور انہیں اندیشہ ہوا کہ کہیں اہل بدعت اسے دین میں فساد کا ذریعہ نہ بنا لیں ، اور قرآن حکیم کو اس بہانے چھوڑ بیٹھیں تو انہوں نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا ـ

۲: السنۃ :

سنتِ رسول ـ اجتہاد و استنباط کی دوسری اصل ہے ، اس کا یہی مقام و مرتبہ ابو حنیفہ کے اصول اجتہاد میں ہے ـ جیسا کہ خود انہوں نے اس کی وضاحت کی ہے ـ

جو چیز کتاب اللہ سے ثابت ہو ، ابو حنیفہ اسے قطعی ، اور جو سنت سے ثابت ہو اسے ظنی کہتے ہیں ۔ وہ احکامِ قرآن کو فرض ، اور اوامرِ سنت کو واجب قرار دیتے ہیں ، یہی حال منہیات کا ہے ، جس امر کی ممانعت قرآن حکیم سے کی گئی ہو اسے حرام کہتے ہیں ، اور جس کی حرمت سنت سے ثابت ہو وہ ان کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے ۔

ابو حنیفہ نے یہ فرق و امتیاز اس بنا پر کیا کہ ثبوت اور استدلال کے لحاظ سے سنت کا درجہ قرآن سے موخر ہے ۔ اس لئے استدلال احکام کے معاملے میں دونوں کے درمیان موجود اور مسلمہ اس فرق کو ملحوظ رکھا جائے گا ۔

کیا ابو حنیفہ سنت پر قیاس کو ترجیح دیتے تھے ۔؟

فقہاء کے درمیان یہ بحث بڑی معرکہ خیز رہی ہے کہ امام ابو حنیفہ اجتہاد و استنباط میں سنت پر کس حد تک اعتماد کرتے تھے ۔ بعض فقہاء نے ان کے بارے میں یہ بات کہی کہ وہ قیاس کو سنت پر مقدم رکھتے تھے ۔

اس ضمن میں سب سے پہلی اور اصولی بات تو یہ ہے کہ خود امام ابو حنیفہ نے اپنے جو اصول اجتہاد بیان کئے ہیں ، اور جن کا اجمالی ذکر تاریخ بغداد ، اور الانتقاء کے حوالہ سے میں ابتدائی سطور میں کر چکا ہوں ، واضح طور پر یہ بات کہی ہے کہ میں سب سے پہلے مسئلہ کا حکم کتاب اللہ میں دیکھتا ہوں ، اگر اس میں نہ ملے تو پھر سنت رسول کی طرف رجوع کرتا ہوں ، امام جعفر صادق کو بھی یہی غلط فہمی تھی ، جسے ابو حنیفہ نے ان سے ملاقات کے وقت انتہائی عقلی اور مدلل انداز سے رفع کیا (اس کی تفصیل دوسرے مقام پر موجود ہے)۔ امام ابو حنیفہ نے اس الزام یا غلط فہمی کی عام اور واضح انداز میں تردید کی ، اور کہا :

> " خدا کی قسم وہ لوگ دروغ گو اور افتراء پرواز ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم سنت پر قیاس کو مقدم سمجھتے ہیں ، جب نص موجود ہو ، خواہ وہ قرآن سے ہو یا سنت سے ۔ تو پھر قیاس کی کیا ضرورت اور گنجائش باقی رہ جاتی ہے "۔(۸)

اس سلسلے میں امام ابو حنیفہ کی یہ وضاحت بھی موجود ہے :

" ہم اس وقت تک قیاس سے کام نہیں لیتے جب تک شدید ضرورت لاحق نہ ہو جائے ، زیر غور مسئلے میں سب سے پہلے کتاب و سنت سے رجوع کرتے ہیں ، پھر صحابہ کے اقوال ، فتاویٰ ، اور فیصلے دیکھتے ہیں ، جب وہاں بھی کوئی حکم نہیں ملتا تو پھر قیاس سے کام لیتے ہیں" (۹)

امام ابو حنیفہ کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ سنت پر قیاس کو ترجیح دیتے تھے ، غلط فہمی کا نتیجہ ہے یا محض الزام تراشی ۔ کیوں کہ فقہاء میں وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے احادیث آحاد کو حجت مانا ہے ۔ اگر وہ کسی مرحلے پر قیاس کر لیتے ، اور بعد میں انہیں اپنی رائے کے خلاف کوئی حدیث مل جاتی ، خواہ وہ خبر واحد ہی کیوں نہ ہو تو وہ اپنی رائے کو حدیث کے مطابق کر لیتے تھے ۔

قاضی ابو یوسف اور امام محمد بن حسن شیبانی کی کتاب الآثار کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ کس طرح بے جھجک احادیث آحاد کو قبول کرتے تھے ، اپنی فقہ کے لئے انہی کو بنا قرار دیتے ، ان کے متن سے استدلال کرتے ، اور پھر اسی سے علل احکام کا استخراج کرتے تھے ۔ فقہ ابو حنیفہ میں سنت پر قیاس کو ترجیح دینے کی مثال تو کیا ملتی وہ تو صحابی کے قول ، فتوے ، یا فیصلے پر بھی اپنی رائے کو ترجیح نہیں دیتے تھے ۔ جیسا کہ آئندہ سطور میں اس کی وضاحت آ رہی ہے ۔

ابو حنیفہ سنت کی حجیت کے اس حد تک قائل تھے کہ حدیث صحیح کے ذریعے کتاب اللہ کے کسی حکم میں اضافے کو جائز سمجھتے تھے ۔ جیسے رجم کی سزا ۔ قرآن حکیم میں حد زنا سو کوڑے بیان کی گئی ۔ (۱۰) اور اس میں یہ تخصیص اور تجزیہ نہیں تھا کہ شادی شدہ اور کنوارے کی ایک ہی سزا ہو گی یا جدا ، بلکہ قرآن کے اجمال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خواہ کوئی کنوارا ہو یا شادی شدہ ، سب کی سزا جلد ماۃ (سو کوڑے) ہو گی ۔ لیکن حدیث نے وضاحت کی کہ شادی شدہ کی سزا رجم ہو گی ۔ امام ابو حنیفہ نے اس حدیث کی رو سے قرآنی حکم پر اضافہ کیا کہ جرم زنا کا ارتکاب کرنے والے اگر شادی شدہ ہوں گے تو ان کی سزا رجم ہو گی ۔ دوسرے تمام

فقہاء کا بھی یہی مسلک ہے۔

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کی بنا پر ابو حنیفہ نے قیاس کو ترک کیا کہ روزہ دار اگر بھول کر کچھ کھا لے یا پی لے تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا ، اور کہا کہ : اگر یہ حدیث نہ ملتی تو میں قیاس سے کام لیتا "۔

ابن امیر الحاج کہتے ہیں کہ : ابو حنیفہ دوسرے فقہاء کی طرح خبر واحد کو قیاس پر مقدم رکھتے تھے ، قطع نظر اس سے کہ اس حدیث کا راوی فقیہ ہے یا غیر فقیہ "۔ جیسا کہ ابھی ذکر کیا کہ حدیث ابوہریرۃ کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا حالاں کہ ابوہریرۃ کا شمار غیر فقیہ صحابہ میں ہوتا ہے۔(۱۱)

کفارہ یمین کے روزوں میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کی بنا پر تتابع (پے در پے رکھنے) کی شرط لگائی ، اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ابو حنیفہ نے حدیثِ متواتر یا حدیثِ مشہور کی بنا پر قرآنی احکام و نصوص پر اضافہ کیا ہے۔(۱۲)

اقوال صحابہ کے بارے میں ابو حنیفہ کا طرز عمل :

صحابہ کے اقوال ، فتاوی ، اور فیصلوں کے بارے میں ابو حنیفہ کا یہ موقف بیان کیا جا چکا ہے کہ وہ سنت کے بعد صحابہ کے اقوال اور فتاوی کو حجت مانتے تھے ، اور صحابہ کے ہاں انہیں کوئی حکم مل جاتا تو قیاس سے گریز کرتے تھے۔ یہ صورت حال تو اس وقت تھی کہ کسی مسئلہ اور واقعہ کے بارے میں کسی ایک صحابی کا قول ، فتوی ، یا فیصلہ ملے۔ لیکن اگر ایک ہی مسئلہ کے بارے میں مختلف صحابہ کے اقوال مل جائیں ، اور ان میں باہم اختلاف ہو تو پھر کیا کیا جائے ؟۔ اس بارے میں امام ابو حنیفہ کا طریقِ کار انتہائی عقلی اور متوازن تھا ، ابو جعفر منصور نے امام صاحب کو لکھا کہ : میرے علم میں یہ بات آئی ہے کہ آپ قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں ۔؟ اس کے جواب میں امام صاحب نے لکھا :

" وہ بات صحیح نہیں ہے جو امیر المؤمنین کو پہنچی ہے ، میں سب سے پہلے کتاب اللہ سے رجوع کرتا ہوں ، وہاں مسئلہ کا حکم نہیں ملتا تو سنت رسول میں تلاش کرتا ہوں ، وہاں بھی ناکامی ہوتی ہے تو خلفائے راشدین کے فیصلے اور ان کی آراء دیکھتا ہوں ، اس کے بعد

باقی صحابہ کے اقوال ، فتاوی ، اور قضایا کو ۔ صحابہ اگر کسی معاملے میں مختلف ہوں تو پھر بے شک میں قیاس سے کام لیتا ہوں"(۱۳)

امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ ہے :

" جو حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو وہ سر آنکھوں پر، کسی صورت میں ہم سے اس کے خلاف سرزد نہیں ہو سکتا ، رہے صحابۂ کرام کے اقوال اور قضایا ، تو ان میں سے ہم بہتر کا انتخاب کریں گے ، اس کے بعد معاملہ ہے تابعین اور تبع تابعین کے اقوال و فتاوی کا ، تو بات یہ ہے کہ وہ بھی آدمی تھے اور ہم بھی آدمی ہیں "۔(۱۴)

امام ابو حنیفہ قرآن ، سنۃ ، اور اقوال صحابہ کے فرق مراتب کو اس حد تک ملحوظ رکھتے ہیں کہ اگر انہیں ایک مسئلہ کے بارے میں دو مختلف اقوال ملیں، ان میں ایک قول خلفائے راشدین میں سے کسی ایک کا ، اور دوسرا قول کسی عام صحابی کا تو وہ خلیفہ راشد کے قول کو اختیار کرتے ہیں ، اور عام صحابی کے قول کو چھوڑ دیتے ہیں ۔ اگر دو مختلف اقوال خلفائے راشدین میں سے ہوں تو پھر حضرت ابوبکر صدیق کے قول کو پہلے ، حضرت عمر فاروق کے قول کو دوسرے ، حضرت عثمان غنی کے قول کو تیسرے ، اور حضرت علی کے قول کو چوتھے نمبر پر رکھتے ہیں ۔ یہ نہیں کرتے کہ حضرت علی کے قول کو حضرت عثمان کے قول پر ، اور حضرت عمر کے قول کو حضرت ابوبکر کے قول پر ترجیح دے لیں ۔

استدلال ، اور استخراج احکام کے ضمن میں اس سے بہتر اور متوازن طریق کار اور کوئی نہیں ہو سکتا ۔

امام ابو حنیفہ کے شاگرد حسن بن زیاد (لؤلوی (م:۱۱۵ھ) کہتے ہیں :

" کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کتاب اللہ ، اور سنتِ رسول کا کوئی نص ہوتے ہوئے ، یا اجماع کی صورت میں بھی یہ کہے کہ : اس مسئلہ میں میری رائے یہ ہے ، جس معاملے میں صحابہ کی آراء مختلف ہوتی ہیں وہاں ہم دیکھتے ہیں کہ کتاب و سنت سے کون سی رائے زیادہ قریب ہے ، ہم اسی کی روشنی میں اجتہاد کرتے ہیں ، اجتہاد ان فقہاء

پر حل مسائل کی راہیں کشادہ کرنے والا ہے جو اختلاف کی نوعیت کو بخوبی سمجھتے ہیں ـ ہمارے آئمہ اسی اصول اور بنیاد پر قیاس و اجتہاد کرتے ہیں "(۱۵)

مذکورہ بالا تصریحات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابو حنیفہ کو اپنے بارے میں لوگوں کی افترا پروازیوں کا علم ہو چکا تھا ، جن کی انہوں نے تردید کی ، اور خلیفہ منصور کو جو خط لکھا اس میں اپنے موقف کی وضاحت کی ـ

ان وضاحتوں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ کا یہ مسلک ہر گز نہ تھا کہ قیاس کو حدیث پر مقدم رکھا جائے ـ فقہائے مجتہدین میں سے کسی کا بھی یہ مسلک نہیں رہا کہ قیاس ظنی کو حدیث صحیح پر ترجیح دی جائے ـ

امام ابو حنیفہ کی طرف جو یہ بات منسوب کی گئی کہ وہ قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے تھے ، اس کی وجہ اس کے سوا اور کوئی نہیں معلوم ہوتی کہ وہ ہمیشہ کوفہ میں رہے ، وہیں انہوں نے اپنی مجلس اجتہاد کی بنیاد رکھی ، ان کے اجتہاد اور تدوین فقہ کا تمام عمل جو کم و بیش بائیس برس پر پھیلا ہوا ہے ، کوفہ میں پایہ تکمیل تک پہنچا ـ ابو حنیفہ نے اگر کسی حدیث کو نظر انداز کر کے قیاس کیا تو بہت ممکن ہے کہ وہ حدیث ان تک ، یا کوفہ اور عراق کے اہل علم تک نہ پہنچی ہو ـ اگر پہنچتی تو وہ قیاس سے مدد نہ لیتے ـ

دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حدیث موجود ہو ، اور ابو حنیفہ کو اس کا علم بھی ہو مگر وہ ان کی شرائط پر پوری نہ اترتی ہو ـ کیوں کہ حدیث کو قبول کرنے میں وہ حضرت ابوبکر صدیق ، حضرت عمر فاروق ، حضرت علی ، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم کے نقش قدم پر چلتے تھے ـ

حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے اپنی فقہ کی اساس اور ڈھانچہ حضرت عمر بن الخطاب ، حضرت علی بن ابی طالب ، اور حضرت عبداللہ بن مسعود (رضی اللہ عنہم) کے فتاوی ، اور قضایا پر اٹھایا ـ حضرت علی کے عہد خلافت ، اور حضرت عبداللہ بن مسعود کی زندگی کا قابل ذکر حصہ کوفہ میں گزرا ، اور کوفہ ان حضرات کے علوم و فنون سے مالا مال ہو گیا ـ

حضرت عبداللہ بن مسعود اجتہاد و فتوی میں حضرت عمر بن الخطاب کے نقش قدم پر چلتے تھے اور قاضی شریح ، علقمہ بن قیس اور مسروق بن الاجدع نے ان بلند قدر فقہائے صحابہ کے اقوال و آراء کی خوب اشاعت کی تھی ۔ نیز ابراھیم النخعی نے ان تمام بزرگ ہستیوں سے فیض حاصل کیا تھا ۔ پھر ابراھیم النخعی کے واسطہ سے ان بزرگوں کی علمی وراثت امام ابو حنیفہ کے شیخ حماد کی طرف منتقل ہو گئی ، جیسا کہ ان کے واسطہ سے امام شعبی کی فقہ کا خزانہ ان کے ہاتھ لگ گیا جو اھل اثر کے مسلک سے اقرب تھا ، مگر حماد پر نخعی کا مسلک غالب رہا جو حضرت عمر فاروق ؓ، ابن مسعودؓ اور حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہم کی فقہ پر مشتمل تھا ۔

جب ابراھیم نخعی کی وساطت سے ان ائمہ ثلاثہ کی فقہ امام حماد کی طرف منتقل ہوئی اور حماد کے بعد امام ابو حنیفہ نے اس ورثہ کو سنبھالا تو ضروری ھے کہ نقد احادیث میں ان بزرگوں کا طرز فکر اور نقل روایت میں دقتِ نظر اور احتیاط کا خیال بھی ان کی طرف منتقل ہو گیا ۔

چنانچہ عبداللہ بن مسعود کا یہ حال تھا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی روایت بیان کرتے تو ان پر کپکپی طاری ہو جاتی کہ کہیں ایسی بات نہ نقل کر دیں جو آپ نے نہ فرمائی ہو حالانکہ اپنی رائے سے فتوی دیتے وقت انہیں کچھ بھی ہچکچاہٹ نہیں ہوتی تھی ۔

حضرت عمر بن الخطاب لوگوں کو قلتِ روایت کا حکم دیتے تھے کہ کہیں کذب بیانی میں مبتلا ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ سے ایسی بات نہ کہہ دیں جو آپ نے نہ فرمائی ہو ۔

اور حضرت علی کا یہ حال تھا کہ اگر کوئی عادل ثقہ راوی بھی رسول اللہ سے روایت کرتا تو تزکیہ روایت کے لئے اس سے حلف لیتے اور حضرت ابوبکر کے سوا کسی کو اس سے مستثنی نہیں کرتے تھے ۔

(جب واقعہ یہ ھے کہ امام ابو حنیفہ نے فتاوی اور قضا میں ان بزرگوں کا راستہ اختیار کیا تو ضروری تھا کہ جن راویوں سے وہ واقف نہ تھے ان کی روایت

کے قبول کرنے میں بھی ان بزرگوں کی طرح شدت سے کام لیتے اور یہ عین ممکن ہے کہ بعض لوگوں کی روایت کو وہ اس لیے رد کر دیتے ہوں کہ وہ ان سے مطمئن نہ ہوں۔

اگرچہ ایسی باتیں وہ برملا نہ کہتے ہوں کیوں کہ وہ کسی پر برملا جرح نہیں کرتے تھے اور نہ لوگوں کے متعلق بدظنی پھیلاتے تھے انہیں جس روایت پر اطمینان ہو جاتا ، اسی کے مطابق فتوی دینے پر اکتفا کرتے اور باقی لوگوں کی روایات کو ترک کر دیتے تھے ۔

درحقیقت تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں مدارس فقہیہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہر مدرسہ فکر اپنے راویوں پر اعتماد کرنے لگا اور دوسروں کی روایات کو آسانی سے قبول نہ کرتا چنانچہ شاہ ولی اللہ دہلوی لکھتے ہیں :

" اس زمانہ میں علمائے تابعین میں سے ہر تابعی کا مسلک الگ ہو گیا اور ہر شہر کا ایک علیحدہ امام بن گیا ، چنانچہ سعید بن المسیب ، سالم بن عبداللہ بن عمر اور ان کے بعد زہری ، قاضی یحیی بن سعید ، ربیعہ بن عبدالرحمن مدینہ میں اور عطاء بن ابی رباح مکہ میں ۔ اور ابراہیم نخعی ، شعبی کوفہ میں ۔ اور حسن بصری بصرہ میں اور طاؤس بن کیسان یمن میں ۔ اور مکحول شام میں بالترتیب حدیث کا درس دینے لگے اور تشنگان علوم ان سے علوم حدیث فتاویٰ اور اقوال صحابہ نیز علمائے مسالک کی تحقیقات کے سرچشموں سے اپنی پیاس بجھانے لگے ۔ ان کے پاس استفتاء آنے لگے ۔ مسائل کا سلسلہ چلا اور فیصلے پہنچنے لگے ۔

سعید بن مسیب ، ابراہیم اور ان کے ہم مثل علماء نے تمام ابواب فقہ کو یکجا کر دیا ، ہر باب فقہ میں ان کے چند اصول تھے جو انھوں نے سلف سے حاصل کیے تھے ۔ مثلاً سعید بن مسیب اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ تھا کہ اہل حرمین فقہ میں سب سے اثبت ہیں اور ان کے مذہب کی بنیاد عبداللہ بن عمر ، عائشہ اور ابن عباس کے فتاوی اور قضاۃ

مدینہ کے قضایا پر تھی ، چنانچہ انھوں نے حسب توفیق ان کے فتاویٰ جمع کر دیئے پھر اعتبار و تفتیش سے ان پر غور و فکر کیا ۔

ابراھیم نخعی اور ان کے اصحاب کی یہ رائے تھی کہ عبداللہؓ بن مسعود اور ان کے اصحاب فقہ میں سب سے اثبت ھیں ، جیسا کہ علقمہ نے مسروق سے کہا :

" کیا ان میں سے کوئی ایسا بھی ھے جو عبداللہؓ بن مسعود سے اثبت ہو ؟" ... اور سعید بن مسیب فقہائے مدینہ کی لسان (ترجمان) سمجھے جاتے تھے ، اور احادیث حضرت ابوھریرہ اور حضرت عمر کے قضایا کے سب سے بڑے حافظ تھے ، اسی طرح ابراھیم نخعی فقہائے کوفہ کے ترجمان تھے "۔(۱۶)

بہر حال اسی طرح علاقائی اختلاف رونما ہو گئے جن کی ابتدا ان صحابہؓ کرام کے اختلافات سے ہوئی جن کی مرویات ، فتاوی و قضایا ، طریقہ اجتہاد اور قیاسات کو ھر علاقہ کے علماء نے بطور توراث حاصل کیا اور وھی اپنے اقلیم کے صحابی کے تمام آثار فقہیہ ـــ خواہ وہ منقول ہوں یا مستنبط ، کے ـــ وارث ہوئے ۔

اس علاقائی اختلاف کی وجہ سے ھر علاوہ کے لوگ اس صحابی کے مرویات اور قضایا و فتاوی پر مطمئن ہو گئے اس طرح ھر علاقہ کے علماء کے ھاتھ احادیث اور فتاوائے ماثورہ کا ایسا مجموعہ آ گیا جس پر انھوں نے اپنے استنباط کی بنیاد رکھی ، کیوں کہ دوسرے لوگوں کی روایات اور فتاوی ان تک پہنچنا آسان نہ تھا ۔

اجماع کے بارے میں ابو حنیفہ کا موقف :

اجماع کی تعریفات ، اور اس کی حجیت کے دلائل تفصیل کے ساتھ تیسرے باب میں گزر چکے ھیں ، اب انھیں دھرانے کی ضرورت نہیں ، یہ امر تسلیم شدہ ھے کہ اصولی طور پر اجماع تمام فقہاء کے نزدیک حجت ، اور قابل استدلال ھے ، البتہ ائمہ اربعہ کا اس بات میں اختلاف ھے کہ کس قسم کا اجماع ، اور کن لوگوں کا اجماع حجت ھے ۔؟ اس کی وضاحت ھر امام کے اصولِ اجتہاد کی بحث میں آ رھی ھے ۔ یہاں ھم

امام ابو حنیفہ کا نقطۂ نظر پیش کرتے ہیں کہ وہ کس حد تک اجماع کو مصدرِ قانون کے طور پر تسلیم کرتے تھے ۔

علمائے احناف کا کہنا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب ہر قسم کے اجماع کو حجت مانتے تھے ، وہ جس طرح اجماع قولی کو معتبر مانتے تھے ، اسی طرح اجماع سکوتی کی حجیت کے بھی قائل تھے ۔ بلکہ وہ اس بات کو بھی اجماع کے خلاف تصور کرتے تھے کہ کسی مسئلے میں علماء کے دو قول ہوں ، اور کسی دور میں بھی کسی صاحب علم نے ان سے اختلاف نہ کیا ہو ، اس کے بعد ایک شخص آئے اور ایک تیسرا مسلک اختیار کرے جو پہلے دونوں مسلکوں سے کسی طرح بھی مطابقت نہ رکھتا ہو ۔(۱۷)

فقہائے احناف کے نزدیک اجماع سکوتی ایک رخصت کی حیثیت رکھتا ہے ، جس کی صورت یہ ہے کہ اہلِ حل و عقد ، یا اہلِ اجتہاد میں سے کوئی شخص کسی مسئلے میں استقرارِ مسالک سے قبل ایک فتویٰ دیتا ہے ، اور اس فتوے کی شہرت کے باوجود کسی شخص کی طرف سے اس کی مخالفت ظاہر نہیں ہوتی اور تاویل کی مدت بھی گزر جاتی ہے ۔

اجماع سکوتی عملی مسائل میں بھی ہوتا ہے مثلاً اہل اجماع میں سے ایک شخص ایک عمل کرتا ہے ، اور اس زمانے کے اہل علم اس عمل سے باخبر ہونے کے باوجود اس کا انکار نہیں کرتے ، اس طرح تاویل و تفسیر کی مدت گزر جاتی ہے ، اور کسی حلقے سے اس کی مخالفت نہیں کی جاتی ۔

اس طرح فقہائے احناف اجماع سکوتی کو حجت قرار دیتے ہیں ، گو اس اجماع کی بنیاد کسی فعل پر کیوں نہ ہو ۔ یعنی اس اجماع کے لئے قول کا ہونا ضروری نہیں ہے ۔

بزدوی لکھتے ہیں :

" تمام اہل علم کا کسی ایک مسئلے پر قولاً اظہارِ اتفاق کرنا عادتاً بہت دشوار ہے ۔ ہوتا یہ ہے کہ کبارِ اہلِ علم فتوے دیتے چلے جاتے ہیں اور دوسرے اہل علم اسے تسلیم کرتے جاتے ہیں ۔ اور کسی مسئلے کے سامنے آنے کے بعد اگر کوئی شخص سکوت اختیار کرتا ہے تو سکوت ہمارے نزدیک تسلیم کا قائم مقام ہے ۔ کیوں کہ ایسے موقعہ پر اختلاف کے باوجود سکوت اختیار کرنا شرعاً حرام ہے "۔(۱۸)

بزدوی نے اجماع کی تفصیل کرتے ہوئے اس کے تین تدریجی مراتب قائم کئے ہیں ۔ وہ لکھتے ہیں :

۱: پہلے درجے میں اجماع صحابہ ہے ، اور یہ حدیث متواتر ، اور دوسرے قطعی دلائل کی طرح قطعیت کا فائدہ دیتا ہے ۔ کیوں کہ صحابہ کرام وہ ہیں جنہوں نے نزول وحی کا مشاہدہ کیا ہے ، اور کلام اللہ کے اولین مخاطب ہیں ۔

۲: دوسرا درجہ تابعین کے اجماع کا ہے ، جو کسی ایسے امر میں ہو جس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے ۔ یہ اجماع ۔ حدیث مشہور یا مستفیض کا حکم رکھتا ہے ، جو ثبوت کے لحاظ سے تو ظنی مگر عملاً قطعی ہوتی ہے ۔

۳: تیسرے درجے میں تابعین کا اجماع کسی ایسے امر میں ہے جس جیں اجتہاد کی گنجائش ہو ، یہ اجماع ۔ احادیث آحاد (خبر واحد) کی قبیل سے ہو گا ، جو ہر لحاظ سے ظنی ہو گا ، اور اس میں شبہ کی گنجائش نکل سکتی ہے "۔(۱۹)

اجماع کے یہ تینوں درجے اس صورت میں ہیں جب وہ بطریق تواتر منقول ہوں ، لیکن خبر اجماع بطریق آحاد منقول ہو تو خواہ وہ اجماع صحابہ ہی کیوں نہ ہو ، موجب یقین نہیں ہو گا ۔ کیوں کہ اجماع صحابہ اگرچہ بذات خود تو قطعیت کا فائدہ دیتا ہے مگر جب وہ طریق آحاد سے منقول ہو تو اس پر ظنیت غالب ہو گی ، اور وہ احادیث آحاد کے درجے پر اتر آئے گا ۔ جیسا کہ فرامین نبوی بذاب خود موجب یقین ہوتے ہیں مگر جب وہ ہم تک طریق آحاد سے پہنچتے ہیں تو نقل کے بعد وہ ظنی ہو جاتے ہیں ۔ البتہ اجماع کسی صورت میں بھی ہو ، قیاس پر بہر صورت مقدم ہو گا ۔

قیاس و استحسان کے بارے میں ابو حنیفہ کا موقف :

جیسا کہ بیان کیا جا چکا کہ امام ابو حنیفہ کتاب اللہ اور سنت رسول کو سب سے مقدم رکھتے تھے ۔ ان دونوں مصادر میں کوئی حکم نہ ملتا تو صحابہ کے

فتاوی اور قضایا کی طرف دیکھتے تھے ، وھاں سے بھی رہ نمائی نہ ھوتی تو پھر قیاس اور اس کے بعد استحسان کی طرف قدم بڑھاتے تھے ۔ مگر اپنے اس اختصاص کو ھر مرحلے پر قائم رکھتے تھے کہ مصلحت عامہ ، اور دین میں رفع حرج کی اصل کو بہر صورت ملحوظ رھنا چاھئے ۔ اسی اصل اور اساس پر پختگی نے انھیں قیاس سے ایک قدم آگے بڑھا کر استحسان پر مجبور کیا تھا ، وہ جب قیاس کو لوگوں کے معاملات کے ساتھ ھم آھنگ نہ پاتے تو استحسان کو کام میں لاتے اور اس کی مدد سے مسائل کا حکم اخذ کرتے ۔ قیاس اور استحسان سے کام لیتے وقت بھی ان کی نظر عرف و عادت اور عام لوگوں کے تعامل پر ھوتی تھی ، اور اپنے اجتہاد میں وہ امکانی حد تک اسے بھی پیش نظر رکھتے تھے ۔

امام مالک بن انس ۔ اور ان کے اصول اجتہاد

امام مالک بن انس نے مدینۃ کے فقہا سبعۃ سے فقۃ حاصل کی ، اُن کے علاوۃ دوسرے اہلِ علم سے بھی استفادۃ کیا ، فقۃِ اہلِ مدینۃ کے علاوۃ دوسرے علاقوں کی فقۃ سے بھی واقفیت حاصل کی ، ان کے اصول اور طریق کار کا مطالعۃ کیا، اور پھر خود دوسروں کو حدیث اور فقۃ کی تعلیم دینا شروع کی ۔ دور دراز علاقوں سے طالبانِ علوم آپ کی خدمت میں آتے ، آپ اُنُ کو وھی سکھاتے جو آپ نے اپنے بڑوں سے سنا اور سیکھا تھا ، اور اسی کے مطابق فتوے دیتے ۔ اپنے سیکھے اور سنے ہوئے میں سے جواب نۃ دے سکتے تو سنے ہوئے میں اس کی نظیر تلاش کرتے اور اس کے مطابق فتویٰ دیتے ، کوئی نظیر نۃ ملتی تو پھر اجتہاد کرتے اور کتاب اللۃ یا سنت رسول اللۃ سے کوئی حکم اخذ کرتے ۔

امام مالک کا شمار ان محدثین میں ھوتا ھے جنھوں نے تدوین حدیث میں پہل کی ، اور احادیث کا ایک ایسا مجموعۃ مرتب کیا جو ایک طرف مجموعۃ احادیث تھا ، اور دوسری طرف اس کی حیثیت ایک فقہی کتاب کی بھی تھی ، اس میں امام مالک نے مختلف فیۃ مسائل میں اپنی فقہی آراء کا اظہار کیا ۔ اور درحقیقت اسی کتاب (الموطا) سے فقۃ مالک کی بنیاد پڑی ۔

مؤطا میں امام مالک نے اہل حجاز کی قوی احادیث کو جمع کیا ، اس کے ساتھ صحابۃ اور تابعین کے اقوال اور فتاوی جمع کئے ۔ اسے فقہی ابواب پر مرتب کیا ، عام مجموعھائے احادیث سے اس کی ترتیب اور اسلوب مختلف رکھا ۔

امام مالک کو یۃ شرف ملا کۃ ان کی دونوں حیثیتیں اہل علم کے نزدیک تسلیم کی گئیں ۔ محدث کی بھی ، اور فقیۃ کی بھی ۔ امام ابو حنیفۃ کو جمہور اہل علم نے ایک فقیۃ اور مجتہد کی حیثیت سے تو بے جھجک مانا ، اور اس کے معترف ھوئے کۃ رائے و اجتہاد کی وادی میں ان کے قدم سب سے آگے ھیں ۔ مگر انھیں ایک محدث ماننے میں بہت سے اہل علم تذبذب کا شکار ھو گئے ۔ امام احمد بن حنبل کی صورت حال امام ابو حنیفۃ سے مختلف ھوئی ۔ ان کو جلیل القدر محدث تو سب نے

مانا ـ لیکن فقیہ و مجتہد ماننے سے بعض اہل علم نے انکار کر دیا ـ لیکن کوئی ایک ایسی قابل ذکر رائے نہیں ملتی جس نے امام مالک کو محدث نہ مانا ہو ـ یا وہ انہیں فقیہ و مجتہد ماننے میں کسی شک و شبہ کا شکار ہوئی ہو ـ بات صرف ترجیح تک رہی ـ بعض نے کہا کہ علم حدیث میں ان کا اشتغال زیادہ تھا، ان کی نظر مسجد نبوی کے درس حدیث پر تھی ، موطا کو بھی انھوں نے مجموعہ حدیث جانا ـ جن حضرات نے ان کے اصول اجتہاد پر غور کیا ، اور دیکھا کہ امام ابوحنیفہ قیاس سے آگے بڑھ کر استحسان اور عرف و عادت کو مصدر تشریع بناتے ہیں ـ تو امام مالک بھی ان سے کچھ زیادہ پیچھے نہیں ـ وہ اسی استحسان کو مصالح مرسلہ کے نام سے استنباط احکام کی بنیاد تسلیم کرتے ہیں ـ یہاں تک کہ ابن قتیبہ نے ان کو فقہائے اہل رائے میں شمار کیا ـ(۲۰)

امام مالک کو اہل الرائے میں شمار کرنے کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس وقت حجاز میں رائے ان اصطلاحی معنی میں مستعمل نہیں تھی جن میں بعد کے ادوار میں ہوئی ـ رائے کے معنی تھے سمجھنا ، اور خوبی کے ساتھ پا لینا ـ نہ کہ فقہی احکام کے استخراج میں عقل کو کام میں لانے کی قوت ، اس کی وضاحت خود امام مالک نے کی ـ ایک سوال کے جواب میں فرمایا :

> " رائے سے میری مراد اپنی رائے قطعاً نہیں ہے ـ بلکہ اس سے مراد ان اہل علم و فضل ، اور قابل اقتداء أئمہ سے سماع ہے ، جن سے میں نے علم حاصل کیا ، ایسے بزرگوں کے علم کو میں نے اپنی رائے سے تعبیر کیا ہے ، درحقیقت ہم نے یہ رائے صحابہ کرام سے وراثتاً پائی ہے ـ چناں چہ یہ میری رائے نہیں ہے بلکہ ائمہ سلف کی ایک جماعت کی رائے ہے ـ جب میں " الامر المجتمع علیہ " کہتا ہوں تو اس سے مراد وہ قول ہوتا ہے جس پر اہل علم و فقہ کا بغیر کسی اختلاف کے اجماع ہو ـ جب میں " الامر عندنا " کہتا ہوں تو اس سے مراد وہ بات ہوتی ہے جس

پر ہمارے ہاں لوگوں کا عمل ہو ، جس کے مطابق احکام جاری ہوتے ہوں ، اور جسے عالم و جاہل سب جانتے ہوں ، جس چیز کے بارے میں " ببلدنا " کہتا ہوں تو اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جسے میں اقوال علماء میں سے پسند کرتا ہوں ۔

میں اپنے اجتہاد میں اہل مدینہ کی رائے سے باہر قدم نہیں رکھتا "۔(۲۱)

امام مالک نے امام شافعی کی طرح باقاعدہ اصول اجتہاد نہ مرتب کئے ، اور نہ اس بارے میں الگ سے کوئی رسالہ لکھا ۔ بلکہ وہ اس معاملے میں امام ابو حنیفہ کے نقش قدم پر چلے ۔ استنباط احکام کے جو اصول اور طریقے اہل علم و فقہ میں رائج ہو چکے تھے ، امام مالک نے اپنے ہم عصر امام ابو حنیفہ کی طرح ان سے بھر پور استفادہ کیا ، اور انہیں کام میں لاتے ہوئے ان معاملات اور مسائل کے احکام معلوم کئے جن کی نشان دہی کتاب اللّٰہ ، اور سنت رسول کے نصوص سے نہیں ہوتی تھی ۔

فقہِ مالک کے ترجمان قاضی عیاض ، امام مالک کے اصول اجتہاد کی بحث میں لکھتے ہیں :

" امام مالک کے اَدِلّہ بڑے مربوط ، اور طریقِ اجتہاد انتہائی عقلی اور منطقی ہے ۔ وہ کتاب اللہ کو دوسرے تمام ائمہ مجتہدین کی طرح سب سے مقدم رکھتے تھے ۔ کتاب اللّٰہ سے استدلال کے بارے میں ان کا طریق کار یہ تھا کہ وہ نصوص قرآن کو اولیت دیتے ، پھر ظواہر کو لیتے ، اور تیسرے درجے میں مفاہیم سے استدلال کرتے ۔

کتاب اللّٰہ کے بعد سنتِ رسول کو مصدر تشریع مانتے ہیں ۔ سنت کو دلیل، اور مصدر تشریع ماننے میں بھی ان کا موقف بڑا اصولی اور منطقی ہے ۔ ہر قول رسول، اور ہر عمل رسول کو وہ ایک درجہ پر نہیں رکھتے ، احادیث کو سند کے اعتبار سے اصولیین نے جن اقسام میں تقسیم کیا ہے ، اس کو ملحوظ رکھتے ہیں ۔ سنت میں وہ خبر متواتر کو اولیت دیتے ہیں ، پھر خبر مشہور ، اس کے بعد خبر واحد ۔ پھر احادیث میں بھی انہی تین مراتب کو معتبر مانتے ہیں جنھیں کتاب اللہ میں معتبر مانا تھا ۔ یعنی پہلے نصوص ، پھر ظواہر ، اس کے بعد مفاہیم سے استدلال کرتے

ھیں " (۲۲)

قاضی عیاض نے مالک کے اصول اجتہاد مین کتاب اللہ ، سنتِ رسول اللہ ، عمل اھل مدینۃ ، اور قیاس کو ذکر کیا مگر اجماع کا ذکر نہیں کیا ۔

اس کی وجہ بظاھر یہ معلوم ھوتی ھے کہ اھل مدینۃ کے عمل اور اتفاق کو ھی امام مالک اجماع سے تعبیر کرتے ھیں ، اور ان کے نزدیک فقہاء کے مدینۃ کا اجماع ھی دراصل اجماع ھے ۔ اس لئے قاضی عیاض نے الگ سے اجماع کا ذکر نہیں کیا ۔ گویا اجماع ، اور عمل اھل مدینۃ ایک ھی چیز کے دو نام ھیں ۔

تعامل اھل مدینۃ ، اور اجماع فقہائے صحابۃ سے باھر نہ جانے کے سبب امام مالک کے بارے میں بعض اھل علم نے یہاں تک کہا :

" امام مالک نے اپنی فقہ میں اپنے آپ کو فقہائے مدینۃ کا اس حد تک تابع کر لیا تھا کہ بعض لوگوں کو یہ خیال پیدا ھوا کہ وہ پچھلوں کے مقلد تھے "۔(۲۳)

قاضی عیاض ، اور دوسرے علمائے اصول نے فقہ مالک کے جو اصول بیان کئے ھیں ، ان کی ترتیب کچھ اس طرح ھے : ۱۔ کتاب اللہ ، ۲ ۔ سنتِ رسول اللہ ، ۳۔ اجماع ، ۴۔ اجماع اھل مدینۃ ، ۵۔ قیاس ، ۶۔ قول صحابی ، ۷۔ مصلحت مرسلۃ ، ۸۔ عرف و عادت ، ۹۔ سدِّ ذرائع ، ۱۰۔ استصحاب ، ۱۱۔ استحسان ۔

شاطبی نے فقہ مالک کے اصول کو صرف چار میں منحصر کر دیا ۔ الکتاب ، السنۃ ، اجماع ، اور رائے ۔ عمل اھل مدینۃ اور قول صحابی کو انہوں نے سنت میں شمار کیا ، اور کہا کہ یہ سنت سے الگ کوئی چیز نہیں ۔ باقی دوسرے ادلۃ کو رائے کے زمرے میں رکھا ۔ کیوں کہ وہ رائے کی ھی مختلف صورتیں ھیں ۔(۲۴)

کتاب اللہ کے بارے میں امام مالک کبھی بحث و تمحیص میں نہیں پڑے ، ان کا کہنا تھا کہ اگر کوئی شخص قرآن حکیم کے بارے میں کسی سے مناظرہ اور مجادلۃ کرتا ھے تو وہ ایسا ھے جیسے کہ وہ اس چیز میں کمی بیشی کا ارادہ کرتا ھے جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اللہ کی طرف سے نازل ھوئی ۔

ان سے ایسی بھی کوئی روایت نہیں جس سے معلوم ہوتا ہو کہ انہوں نے اس بارے میں کوئی رائے دی ہو کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، یا صرف معنی کا ، ان کا مسلک جمہور علماء کے مطابق یہی تھا کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے ۔ بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر وہ یہ کہتے تھے کہ : یہ اجماعی مسئلہ ہے ، اسی بنا پر ان کا عقیدہ تھا کہ نماز میں متن قرآن پڑھنا ضروری ہے ، اگر کوئی قرآن کا ترجمہ پڑھے گا تو نماز فاسد ہو جائے گی ۔

امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ کی طرح امام مالک کا مسلک بھی یہی ہے کہ کتاب میں سب سے مقدم اس کے نص کو رکھا جائے گا ، اس کے بعد ظاہر کو لیا جائے گا ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام مالک بھی امام ابو حنیفہ کی طرح نص اور ظاہر کے درمیان فرق کرتے ہیں ، اور نص کو ظاہر پر ترجیح دیتے ہیں ۔(۲۵)

شاہ ولی اللہ دہلوی کا کہنا ہے کہ :

" امام مالک کی فقہ کی بناء کتاب اللہ کے بعد سنتِ رسول پر ہے ۔ حدیث خواہ مسند ہو یا مرسل ۔ اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قضایا (فیصلوں) پر ، اس کے بعد حضرت عبد اللہ بن عمر کے عمل ، اور ان کے فتاوی پر ، اس کے بعد دوسرے صحابہ اور فقہائے مدینہ کے عمل اور فتاوی پر "۔(۲۶)

سنت کے بارے میں امام مالک کا موقف یہ ہے کہ وہ امکانی حد تک اسے قیاس پر ترجیح دیتے ہیں ، سنت سے اخذ احکام کے جب تمام دروازے بند ہو جائیں پھر وہ رائے اور اجتہاد کی طرف متوجہ ہوتے ہیں ۔ احادیث میں اگر انہیں حدیث مرسل ، یا حدیث موقوف بھی مل جائے تو وہ اس پر اپنے مسلک کی بنا قائم کر لیتے ہیں ، اجتہاد نہیں کرتے ۔ حتی کہ اگر انہیں کسی صحابی کا کوئی قول ، فتویٰ ، یا فیصلہ مل جائے تو وہ اسے بھی قبول کر لیتے ہیں ، اور قیاس سے گریز کرتے ہیں ۔

مرسل اور موقوف حدیث پر عمل کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے ، جمہور علماء اور فقہاء اور بطور خاص امام مالک ، امام ابو حنیفہ اور ان

دونوں کے تلامذہ ، اور اکثر تبع تابعین ان پر عمل کرنے کو صحیح جانتے ہیں ، اور ان کے نزدیک حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ ، دوسرے اکابر صحابہ ، اور اہل مدینہ میں سے تابعین کی جماعت سے استدلال کرنا درست ہے ۔(۲۷)

امام مالک اسی مسلک پر قائم ، اور عامل ہیں ، ان کے نزدیک کسی حدیث کا مرسل یا موقوف ہونا ، اس کی صحت کے منافی نہیں ۔ اس اعتبار سے ابو حنیفہ ، ان کے اصحاب ، تبع تابعین ، اور خود امام مالک کے نزدیک " موطا " ساری کی ساری صحیح ہے ، اور مرسل و موقوف احادیث کی شمولیت سے اس کی صحت اور درجہ استناد پر کوئی اثر نہیں پڑتا ۔(۲۸)

خبر واحد کے بارے میں امام مالک کا رویہ یہ ہے کہ وہ اس بات کی قید لگاتے ہیں کہ وہ عمل اہل مدینہ کے خلاف نہ ہو ۔ اگر خبر واحد عمل اہل مدینہ کے خلاف ہو گی تو وہ خبر واحد کو چھوڑ دیں گے اور عمل اہل مدینہ کو ترجیح دیں گے ۔ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اہل مدینہ سنت نبوی کو سب سے زیادہ جاننے والے ہیں ، ان کا عمل اگر خبر واحد کے خلاف ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہو چکی ہے ۔ ورنہ اہل مدینہ کا عمل اس کے خلاف نہ ہوتا بلکہ اس کے مطابق ہوتا ۔ نیز امام مالک اہل مدینہ کے عمل کو اس درجہ میں مانتے ہیں جیسے ایک جماعت دوسری جماعت سے روایت کر رہی ہو ، اور ایک جماعت کی دوسری جماعت سے روایت یقیناً خبر واحد سے زیادہ قوی ہے ، اور اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اسے خبر واحد پر مقدم رکھا جائے اور حکم کی بنیاد بنایا جائے ۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ امام مالک نے بعض اخبار آحاد کو صرف اس بناء پر رد کر دیا کہ وہ عمل اہل مدینہ کے خلاف تھیں ، یا یوں کہئے کہ عمل اہل مدینہ ان کے خلاف تھا ۔(۲۹)

امام مالک اہل مدینہ کے عمل کو ، اور فقہائے مدینہ کے اجماع ہی کو حجت سمجھتے تھے ۔ جب کہ دوسرے تمام فقہاء ان کی اس رائے سے متفق نہ تھے ، اس سلسلے میں امام لیث بن سعد نے انہیں جو مفصل خط لکھا وہ بڑی اہمیت کا حامل ہے ۔ یہ خط اس خط کے جواب میں ہے جو ابتداءً ان کو امام مالک نے لکھا

تھا ۔ اس کے حوالے ملتے ھیں ، پورا متن دستیاب نہیں ۔ لیث بن سعد کے خط کا
متن ابن قیم نے اعلام الموقعین میں نقل کیا ھے :
لیث بن سعد لکھتے ھیں :

" آپ کے علم میں یہ بات آئی ھے کہ میں یہاں ایسے فتاوی دیتا ھوں
جو آپ کے یہاں کی عام جماعت علماء کے خلاف ھیں ، اس سلسلے میں مجھے آپ نے
اللہ سے ڈرنے کی تلقین کی ھے ۔

آپ کی تحریر نے مجھ پر وھی اثر کیا جس کی آپ کو امید تھی ، میرے
علم میں کوئی ایسا شخص نہیں ھے جو شاذ اور منفرد فتاوی کو مجھ سے زیادہ مکروہ
سمجھتا ھو ، علمائے مدینہ کی مجھ سے زیادہ عزت و توقیر کرتا ھو ، والحمد للہ
رب العالمین ، الذی لا شریک لہ ۔

آپ نے جو یہ لکھا کہ نبی علیہ السلام نے مدینہ میں قیام فرمایا ،
صحابہ کے سامنے وھاں آپ پر قرآن نازل ھوا ، آپ نے انھیں قرآن کی تعلیم دی ، اس
کی تشریح و توضیح کی ۔ تو واقعی ایسا ھی ھے ۔ لیکن آپ نے جو قرآن حکیم کی اس
آیت سے استدلال کیا ھے والسابقون الاولون من المھا جرین ۔ تا ذلک الفوز العظیم-
(۱۰۰/۹ ۔ جن لوگوں نے دین میں پہل کی ، مہاجرین اور انصار میں سے ، اور پھر
جنھوں نے نیکو کاری کے ساتھ ان کی پیروی کی ، اللہ ان سے خوش ھوا ، اور وہ اللہ
سے خوش ھیں ، اور اللہ نے ان کے لئے ایسے باغات تیار کر رکھے ھیں جن کے نیچے
نہریں بہہ رھی ھیں ، وہ ھمیشہ ان میں رھیں گے ۔ یہ بہت بڑی کامیابی ھے)

تو ان سابقین اولین میں بہت سے لوگ اللہ کی رضا کی تلاش میں جہاد
کے لئے نکلے ، انھوں نے بستیاں بسائیں ، چھاونیاں قائم کیں ، دوسرے علاقے کے
لوگوں سے ان کا ربط و ضبط ھوا ، انھوں نے اللہ کی کتاب ، اور حضور کی سنت کی
انھیں تعلیم دی ، جو کچھ حضور سے سیکھا تھا ، وہ انھیں سکھایا ، ھر بستی اور
ھر چھاونی میں ایک ایسی جماعت قائم ھو گئی جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی
بہترین معلم تھی ، جن مسائل اور حوادث کا حکم قرآن اور سنت میں نہ تھا ، اس
میں وہ اپنی رائے سے اجتہاد کرتے تھے ، جس کی ابتداء خلفائے راشدین نے کی تھی ،

ان کی آراء اور اجتہادات کے خلاف ہمیں جب تک کوئی حکم نہ ملے تو کوئی وجہ نہیں کہ ہم ان پر عمل نہ کریں ، اور اپنے آپ کو ایک شہر کے علماء تک محدود کر لیں "۔(۳۰)

عمل اہل مدینہ سے کیا مراد ہے ؟ اور اس بارے میں امام مالک کا اپنا موقف کیا ہے ۔ وہ اہل مدینے سے کس طبقہ کو مراد لیتے ہیں ۔؟ اس میں ان کی دو رائیں منقول ہیں ۔ ایک تو یہ کہ عمل اہل مدینہ سے فقہائے مدینہ کا عمل مراد ہے ۔ لیکن راجح اور مشہور رائے یہ ہے کہ اس میں فقہاء اور غیر فقہاء کی قید نہیں ، جس بات پر بھی مدینہ کے لوگ جمع ہو جائیں وہ حجت ہے ۔(۳۱)

اجماع کے بارے میں امام مالک کا موقف :

اجماع کے بارے میں بھی امام مالک نے عمل اہل مدینہ کو مرکزی حیثیت دی ہے ،

امام غزالی کہتے ہیں کہ : امام مالک کے نزدیک صرف اہل مدینہ کا اجماع حجت ہے ، وہ اہل مدینہ کے علاوہ کسی اور عالم اور فقیہ کو اس میں شامل نہیں کرتے ۔ اپنی کتاب " الموطا " میں مختلف مواقع پر جب وہ یہ کہتے ہیں کہ : ہمارے نزدیک متفق علیہ امر یہ ہے ، تو اس سے اہل مدینہ کا اجماع مراد ہوتا ہے۔(۳۲)

یہ بات بھی کہی گئی کہ : " ھذا ھو الامرا لمجتمع علیہ عندنا " سے مراد یہ ہے کہ کسی امر پر اہل علم اور اہل فقہ اس طرح متحد و متفق ہو گئے ہوں کہ کوئی اختلاف کرنے والا نہ ہو ۔(۳۳)

اہل مدینہ کا جس امر پر اجماع ہو ، اسے تو امام مالک بلاشک و شبہ حجت لازمہ سمجھتے ہیں ، نیز عمل اہل مدینہ سے استدلال کرتے ہیں ، اور جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ عمل اہل مدینہ کو خبر واحد پر ترجیح دیتے ہیں ۔ لیکن ان صورتوں کے علاوہ ایک صورت یہ بھی ہے کہ خود اہل مدینہ کے عمل میں اختلاف ہو ۔ مدینہ میں مقیم صحابہ ، تابعین اور اہل علم کی آراء کسی معاملے میں مختلف ہوں تو پھر امام مالک کا موقف کیا ہو گا ؟ اس وقت ان کا موقف یہ ہے کہ وہ ان آراء سے باہر نہیں جاتے ، انہی میں سے کسی ایک رائے کو ترجیح دے لیتے ہیں ۔ اور اس رائے

اور عمل کو ترجیح دیتے ہیں جسے قرآن یا سنت سے نسبتاً زیادہ قریب سمجھتے ہیں ۔(۳۲)

قیاس کے بارے میں امام مالک کا موقف :

امام مالک پچاس سال سے زیادہ مسند درس پر فائز رہے ، مسائل کے علم اور ان کے احکام معلوم کرنے کی خاطر دور دراز علاقوں سے لوگ ان کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے ۔ اور صورت حال یہ تھی کہ جیسے جیسے زمانہ آگے بڑھ رہا تھا ، مسائل میں بھی اضافہ ہوتا جا رہا تھا ، ہر روز ایک نیا حادثہ اور واقعہ پیش آتا اور لوگ اس کا حکم معلوم کرنے کے لئے مضطرب اور بے چین ہوتے ۔ ان حالات میں مالک جیسے محدث اور فقیہ کے لئے ضروری تھا کہ وہ لوگوں کی رہ نمائی کریں ۔ امور دین میں بھر پور رہ نمائی اس وقت تک ممکن نہ تھی جب تک قرآن و سنت کے نصوص پر وسیع نظر نہ ہو ، ان کے قریب و بعید مقاصد کا علم ہو ، مقاصد شریعت سے آگاہی ہو ، اقوال صحابہ پر گہری نظر ہو ۔ مالک ان سب امور کے جامع تھے ۔ نو بہ نو مسائل نے فقیہ کو مجبور کر دیا تھا کہ وہ عام لوگوں کو ان مسائل کے احکام سے بھی آگاہ کریں جن کا ذکر نہ نصوص میں ہے ، اور نہ صحابہ کے اقوال ، فتاوی ، اور قضایا نے ان کی نشان دھی کی ہے ۔ غیر منصوص احکام معلوم کرنے کے لئے قیاس کو اختیار کرنا پڑا ۔

امام مالک جب کسی مسئلے میں نہ کتاب و سنت سے کوئی نص پاتے ، نہ اس بارے میں اجماع ہوتا ، نہ کسی صحابی یا تابعی کا کوئی قول یا فتوی ملتا تو پھر وہ اپنی رائے سے اجتہاد کرتے تھے ۔ امام مالک نے اجتہاد بالرائے کے متعدد طریقوں کو اپنایا تھا ، ان میں وہ قیاس کو کثرت سے استعمال کرتے تھے ۔ حتی کہ انہوں نے بعض ایسے مسائل میں بھی قیاس کیا جن میں اہل مدینہ کا اجماع تھا ۔ یا صحابہ کے فتاوی منقول تھے ۔ وہ قیاس میں اس حد تک توسیع کے قائل تھے کہ صرف نصوص سے ثابت شدہ احکام پر ہی قیاس نہیں کرتے تھے بلکہ ان احکام پر بھی قیاس کرتے تھے جو اولاً قیاس کے ذریعے مستنبط ہوتے تھے ۔ وہ فروع میں سے کسی ایک فرع میں قیاس کرتے ہیں ، اور جب اس میں قیاس مکمل ہو جاتا ہے تو

پھر علت کے اشتراک اور مشابہت کی بنا پر دوسری فرع میں بھی قیاس کرتے ھیں ۔

قیاس کا دائرہ امام مالک نے یہاں تک وسیع کیا کہ حدود و کفارات میں بھی قیاس کے قائل ہوئے بشرطیکہ اس کے معنی اور علت سمجھ میں آتے ہوں ۔ حالاں کہ فقہائے احناف ، جن کی فقہ ، فقہ الرائے کہلاتی ھے حدود و کفارات میں قیاس سے گریز کرتے ھیں خواہ ان کے معانی اور اسباب و علل سمجھ میں آتے ہوں یا نہ آتے ہوں ۔(۳۵)

استحسان کے بارے میں امام مالک نے کہا کہ : علم کے دس حصوں میں سے نو حصے استحسان ھے ۔(۳۶)

مصلحت مرسلہ بھی امام مالک کے نزدیک مصادر شریعت میں سے ایک مصدر ھے ، مصلحت حصول منفعت اور رفع مضرت یعنی کسی خرابی یا نقصان کو دور کرنے کا نام ھے ،اس کا تفصیلی تعارف اس کے اپنے مقام پر گزر چکا ھے ۔ یہ بات بھی بتائی جا چکی کہ یہ فقہاء کے متفق علیہ مصادر میں نہیں ھے ۔ امام مالک اس کے ماننے والوں ، اور اس کے ذریعے پیش آمدہ مسائل کا حل معلوم کرنے میں سر فہرست ھیں ، ان کا کہنا ھے کہ شریعت اسلامیہ سر اسر مصلحت ھے ، اگر اس میں لوگوں کی مصلحتوں اور منفعتوں کو ملحوظ نہ رکھا جائے تو اس کا بنیادی مقصد فوت ھو جائے گا ۔ امام مالک اگرچہ مصالح مرسلہ کو کثرت سے استعمال کرتے ھیں لیکن بے قید طریقے سے نہیں ۔ کچھ قیدیں اور شرطیں لگاتے ھیں تاکہ ان کے سبب وہ درجۂ استناد حاصل کر سکیں ، اور ان پر اعتماد کیا جا سکے ۔ مثلاً

الف : ملائمت ۔ یعنی مصلحت شارع کے مقاصد کے ساتھ ہم آہنگ ہو ، کسی اصول کے مخالف نہ ھو اور اس کے احکام کے ماخذ کے منافی نہ ھو ۔ بلکہ یہ مصالح کی اس جنس سے ھو جس کا حصول شارع کا مقصود ھے ۔ یا کم از کم اس کے قریب تر ھو ۔ بالکل نامانوس ، نادر ، اور بہت بعید نہ ھو ۔

ب : اپنی ذات سے بھی قابل فہم ھو ۔ اس طرح کہ اگر عقل سلیم کے سامنے اس کو پیش کیا جائے تو وہ اسے قبول کرے ۔

ج: اس پر عمل کرنا انتہائی ضروری تحفظ کے لئے ہو یا تنگی دور کرنے کے لئے۔

ان شرائط کے ساتھ اس میں اس شرط کا اضافہ بھی ضروری ہے کہ جس مصلحت پر حکم کی بنیاد رکھی جا رہی ہے وہ حقیقی مصلحت ہو ، اور عامۃ مسلمین کی ہو ، خاص فرد یا خاص افراد کی مصلحت نہ ہو۔ یعنی یہ حکم عام لوگوں کے فائدے کے لئے دیا جا رہا ہو ، اس سے کسی خاص فرد یا مخصوص افراد کا فائدہ مقصود نہ ہو۔

امام شافعی استحسان اور مصالح مرسلۃ دونوں کا انکار کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود ان کی اجتہادی فقہ میں ایسی باتیں موجود ہیں جن کی بنیاد مصلحت پر قائم ہے۔ اور یہ حقیقت ہے کہ مصالح کو کلی طور پر نظر انداز کر کے حل مسائل کی راہ تلاش کرنا خاصا دشوار کام ہے۔

امام مالک نے استصحاب اور عرف کا بھی اعتبار کیا ہے ، عرف کے بارے میں ان کا موقف یہ ہے کہ وہ نص قطعی کے نہ ہونے کی صورت میں اس کا اعتبار کرتے ہیں ، اسی کے ذریعے عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید کو جائز سمجھتے ہیں ، اور جن احکام کا مدار معاشرہ کے عرف و عادات پر ہے وہ عرف و عادت کے تغیر سے بدل جاتے ہیں۔ جیسا کہ فقہائے احناف کا مسلک ہے۔

امام مالک کے اصول اجتہاد ، اور اسلوب اجتہاد کے بارے میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ فقہ شافعی اور فقہ احمد کے بالمقابل اس میں اجتہاد بالرائے کا میدان زیادہ وسیع ہے۔ اس کے باوجود ان کی خوبی یہ ہے کہ سنت اور اس کے مختلف طریقوں سے تمسک اور استدلال میں بھی ان کے قدم بہت مضبوط ہیں۔

ان کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ انہوں نے اپنے آپ کو تعصب سے دور رکھا ، اور ہمیشہ یہی کہتے رہے کہ : اس بات پر نظر رکھو کہ دین کا منشاء کیا ہے۔ اور ہم اسے کس طرح پورا کر سکتے ہیں ، میں ایک انسان ہوں ، مجھ سے ہر لحظہ غلطی کا امکان ہے ، میری رائے اور اجتہاد میں کوئی بات قرآن اور سنت کے خلاف دیکھو تو اسے چھوڑ دو "۔(۳۷)

امام شافعی ـ اور ان کے اصول اجتہاد

زمانی ترتیب کے لحاظ سے سب سے پہلے ابو حنیفہ کا فقہی مسلک وجود میں آیا ، انہوں نے تدوین فقہ اور اجتہاد کا عمل کم و بیش ۱۲۲ ھجری میں شروع کیا ، اور ۱۴۴ ھجری میں ، اپنے انتقال سے چھ برس پہلے اسے پایۂ تکمیل تک پہنچایا ، امام مالک نے ۱۳۰ ھجری کے بعد اجتہاد و استنباط احکام کا کام شروع کیا ، گویا زمانی ترتیب میں ائمہ اربعہ میں دوسرا نمبر امام مالک بن انس کا ہے ـ تیسرے امام مجتہد امام محمد بن ادریس الشافعی ہیں جو ۱۵۰ ھجری میں پیدا ہوئے ـ امام مالک بن انس ، اور امام ابو حنیفہ کے شاگرد خاص امام محمد بن حسن شیبانی کے آگے زانوئے ادب تہہ کیا ـ فقہ مالک اور فقہ ابو حنیفہ سے آگاہی حاصل کی ـ اس طرح امام شافعی نے اہل حدیث اور اہل رائے ـ دونوں کے علوم کو جمع کیا ، اور ان کی روشنی میں ایک نئے فقہی مسلک کی بنیاد ڈالی ـ

امام شافعی کے بارے میں اکثر اہل علم نے یہ بات کہی کہ : ان سے پہلے فقہ کے کوئی اصول و ضوابط نہ تھے ، اور نہ صحیح و غلط مسائل معلوم کرنے کا کوئی معیار تھا ، نہ احادیث مختلفہ میں تطبیق دینے ، اور ان کے تعارض کو دور کرنے کا کوئی قانون اور طریق کار موجود تھا ، امام شافعی پہلے شخص ہیں جنہوں نے ان تمام امور کے لئے اصول اور قواعد و ضوابط مرتب کئے ، اور اصول فقہ کے نام سے ایک نئے علم کی بنیاد رکھی" (۳۸)

اہل علم کا یہ دعوی ایک حد تک بجا اور درست ، مگر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ امام شافعی سے پہلے اصول اور قواعد و ضوابط کا وجود ہی نہ تھا ـ جب کہ اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ شافعی سے پہلے تدوین فقہ ، اور اجتہاد و استنباط کا عمل بنیادی طور پر مکمل ہو چکا تھا ، ابو حنیفہ (م: ۱۵۰ھ)، ابن ابی لیلی (م: ۱۴۸ھ)، لیث بن سعد (م: ۱۷۵ھ)، سفیان ثوری (م:۱۶۱ھ)، اور مالک بن

انس (م:۱۷۹ھ) شافعی سے پہلے فقہ و اجتہاد کی مسند پر فائز ہو چکے تھے۔ جن ادلہ اور مصادر سے ان حضرات نے استفادہ کیا، اور استنباط احکام کے لئے ان کو ماخذ و مصدر بنایا، شافعی ان میں اضافہ تو کجا، ان سب سے فائدہ بھی نہ اٹھا سکے۔ اور کئی ماخذ و مصادر سے استفادے سے انہوں نے ہاتھ کھینچ لیا۔ اور یہ بات مسلم کہ ان حضرات نے نہ بے دلیل اجتہاد کیا، اور نہ اصول و ضوابط کے بغیر۔ ہم دیکھتے ہیں کہ قیاس، مصالح مرسلہ، اور استحسان میں بطور خاص قدیم فقہاء نے پر مغز بحثیں کیں، ان کے اصول و قواعد بیان کئے، صحت اور انعقاد کی شرائط واضح کیں، اور اس امر کا تعین کیا کہ وہ کون سا مرحلہ ہو گا جب کسی مجتہد اور فقیہ کے ہاتھ میں یہ اختیار ہو گا کہ وہ قیاس، مصلحت مرسلہ، اور استحسان سے کام لے سکتا ہے۔

حقیقت پسندانہ بات یہ ہے کہ اس حد تک بنیادی اور اساسی قواعد موجود تھے جن کی مدد سے اجتہاد کیا جا سکتا تھا لیکن وہ مہذب و مرتب، یا کتابی صورت میں نہ تھے، امام شافعی نے ان کو مربوط و منظم کر کے کتابی شکل دی۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ فقہ کے اصول و قواعد تو تھے مگر اس وقت تک فقہ کو ایک علم اور فن کی حیثیت حاصل نہ تھی۔ امام شافعی نے یہ کارنامہ سرانجام دیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ اجتہاد و استنباط کے صرف بنیادی اور اساسی قواعد تھے، دیلی اور تفصیلی قواعد نہ تھے، وہ امام شافعی نے مرتب کئے۔ امام شافعی نے انہیں ابواب و فصول میں تقسیم کیا، ان کے مراتب کا تعین کیا، قرآن، حدیث، اجماع، اور قیاس سے استدلال کی شرطیں مقرر کیں، ناسخ و منسوخ مطلق و مقید، اور عام خاص کی بحثیں قائم کیں۔

امام شافعی نے اپنی مولف "الرسالہ" میں خود اس بات کا اعتراف کیا کہ انہوں نے حنفی اور مالکی مسلک کے اصول و فروع دیکھ کر، اور ان کے تمام کلیات و جزئیات پر نظر کر کے از سر نو اصول و قواعد کو مرتب کیا، اور ان میں جہاں کمی پائی یا اجمال دیکھا، اسے مکمل کر دیا۔ سب سے پہلے انہوں نے اصول کی ایک کتاب تالیف کی، اور اس میں احادیث مختلفہ کو باہم تطبیق دینے کے قاعدے بیان

کئے ۔ انہوں نے جو ذیلی قواعد مرتب کئے وہ اجمالاً کچھ اس طرح ھیں :

:١ حدیث مرسل ، اور حدیث منقطع سے استناد نہ کرنا ۔ امام شافعی نے حنفی اور مالکی فقہاء کو حدیث مرسل اور حدیث منقطع سے استناد کرتے دیکھ کر یہ اصول قائم کیا کہ ایسی احادیث پر بعض مخصوص شرائط کی موجودگی میں عمل کیا جائیگا ۔ مطلقہ ان سے استدلال نہیں کیا جائیگا کیوں کہ بعض مرسل حدیثیں بے اصل ھوتی ھیں ۔[٣٩]

:٢ وھی حدیث سنت کہلائیگی جس کی سند رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم سے متصل ھو ، اور صحیح طور پر ثابت ھو ۔

:٣ اجماع کو اخبار آحاد سے مقدم رکھا جائیگا ۔

:٤ حدیث ھمیشہ اپنے ظاھر پر محمول ھو گی ، اور جب اس میں چند معانی کا احتمال ھو تو ان میں جو معنی ظاھر حدیث کے زیادہ مشابہ اور قریب ھوں گے ، ان معنی کو دوسرے معانی پر ترجیح دی جائیگی ، اور وھی مراد ھوں گے ۔

:٥ اگر چند حدیثیں کم و بیش ایک ھی واقعہ اور مسئلہ سے متعلق آپس میں متصارض ھوں تو ان میں اس حدیث کو ترجیح دی جائیگی جس کی سند سب سے زیادہ قوی اور صحیح ھو گی ۔

:٦ حدیث منقطع ، بجز منقطع ابن مسیب کے قبول نہیں کی جائیگی ۔

:٧ ایک اصل کو دوسری اصل پر قیاس نہ کیا جائے ، اور اصل میں یہ بات نہ کہی جائے کہ کس وجہ سے اور کیوں کر ھے ۔ بلکہ فرع میں کہنا چاھئے کہ کیوں ھے ۔؟ اور جب فرع کا قیاس اصل پر درست ھو تب وہ فرع صحیح ھو گی اور اس سے استدلال ممکن ھو گا ۔

:٨ خاص سبب نزول ، حکم نص سے خارج نہیں ھو سکتا ، یعنی نص کا حکم خاص اس واقعہ اور محل کو ضرور شامل ھو گا جس کے بارے میں نص ھے ۔ اگرچہ عموم الفاظ کے لحاظ سے غیر سبب نزول بھی حکم نص میں داخل ھو سکتا ھے۔ مگر سبب نزول، حکم نص سے کسی طرح خارج نہیں کیا جا سکتا۔[٤٠]

حدیث کے بارے میں امام شافعی کا نقطۂ نظر :

مرسل اور منقطع حدیث کو وہ غیر مشروط طور پر قبول نہیں کرتے جیسا کہ ابو حنیفہ اور مالک قبول کر لیتے ہیں ۔

دو روایتیں اگر متعارض ہو جائیں تو اولاً وہ تطبیق کی کوشش کرتے ہیں، اگر ان کے درمیان تطبیق ممکن نہ ہو تو پھر وہ اس روایت کو ترجیح دیتے ہیں جس کی سند قوی ہو ۔

حدیث کو اس کے ظاہری مفہوم و معنی پر محمول کرتے ہیں ، اگر اس کے الفاظ اور عبارت میں متعدد معانی کا احتمال ہو تو پھر اس معنی اور مفہوم کو ترجیح دیتے ہیں جو محاورہ عرب کے مطابق ہو ۔

ان کی رائے یہ ہے کہ حدیث ، قرآن کے کسی حکم کو منسوخ نہیں کر سکتی ،

اگر اقوال صحابہ کسی حدیث کے خلاف ہوں تو حدیث پر عمل کیا جائے گا، اور صحابہ کے اقوال کو رد کر دیا جائے گا ۔(۲۱)

حدیث کے بارے میں امام شافعی کا یہ طرز عمل بہت منصفانہ اور عقلی ہے کہ : صحیح اور متصل روایت خواہ وہ مدینہ کی ہو یا کوفہ کی ، یا کسی اور علاقے کے رواۃ سے پہنچی ہو ۔ اگر اس کی سند قوی اور قابل اعتماد ہے تو اسے قبول کیا جائے گا " جب کہ امام ابو حنیفہ نے قبول حدیث کے بارے میں یہ رویہ اپنایا کہ کوفہ کی حدیثوں کو دوسرے علاقوں کی احادیث پر ترجیح دی جائے گی ۔ اور امام مالک نے کہا کہ : حجاز کی روایتوں کو شام اور کوفہ کی روایتوں پر ترجیح ہو گی "۔ اور پھر احادیث حجاز میں بھی تحدید کی ، اور کہا کہ : مدینہ کی روایتوں کو بطور خاص حجاز کے دوسرے شہروں کی روایتوں پر فوقیت ہو گی "۔

اس طرح ان دونوں حضرات نے حصول حدیث کا دائرہ تنگ کر لیا ، اور احکام مسائل کے علم اور تعین میں حدیث سے استفادے کے مواقع کم ہو گئے اور اہل علم کو یہ کہنا پڑا کہ شافعی کی نسبت ابو حنیفہ اور مالک نے اجتہاد و قیاس سے زیادہ کام لیا ۔

حدیث کے بارے میں امام شافعی نے ایک اصول یہ وضع کیا کہ : اگر ایک ہی معاملے میں ایک سے زائد روایتیں ہیں ، ایک روایت میں الفاظ کم ہیں، اور دوسری روایت میں الفاظ زیادہ ہیں ، تو زیادتی والی روایت کے راوی اگر کم الفاظ والی روایت کے راویوں سے زیادہ معتبر و مستند نہیں ہیں تو اس زیادتی کو قبول نہیں کیا جائے گا ۔

امام شافعی نے اپنے اصولِ اجتہاد اپنی دو مصنفات ۔" الرسالۃ "، اور " الام " میں بیان کیئے ہیں ، ان کی ترتیب بایں طور ہے : اولاً وہ کتاب اللہ کو حجت اور تمام شرعی احکام و قوانین کا مصدر اول مانتے ہیں ، اور کہتے ہیں کہ اس وقت تک قرآن کے ظاہر پر عمل ، اور اس سے استدلال ضروری ہے جب تک کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جس کی بنیاد پر ظاہر معنی کو چھوڑ کر اس کا کوئی دوسرا مفہوم و منطوق مراد لیا جا سکے ۔

کتاب اللہ کے بعد وہ سنتِ رسول کی طرف رجوع کرتے ہیں ، اور اسے مصدر تشریع قرار دیتے ہیں ۔ حتی کہ خبر واحد سے بھی استدلال کرتے ہیں ، اگر اس کا راوی ثقہ اور معتمد ہو ، حفظ اور صدق میں اچھی شہرت رکھتا ہو ۔ ناقدین نے اسے کذب اور تدلیس سے متہم نہ کیا ہو ، اور سند بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہو ۔ خبر واحد میں اگر یہ تمام شرائط موجود ہوں تو پھر وہ یہ نہیں دیکھتے کہ کوئی حدیث مشہور ، مضمون اور معنی کے اعتبار سے اس کی موید ہو ۔ جیسا کہ امام ابو حنیفہ خبر واحد کی قبولیت میں اس قسم کی شرط لگاتے ہیں ، خبر واحد کے قبول کرنے میں امام شافعی ، امام مالک کی طرح یہ شرط بھی نہیں لگاتے کہ اہل مدینہ کا عمل اس کے مطابق ہو ۔(۴۲)

ان دو مصادر کے بعد امام شافعی اجماع سے استدلال کرتے ہیں ، اور اسے احکام و قوانین کا مصدر مانتے ہیں ۔ لیکن وہ اجماع کو امام مالک کی طرح مقید و مشروط کرتے ہیں ، اور کہتے ہیں کہ : وہ اجماع معتبر ہے جو عہد رسالت کے بعد ایک عصر کے تمام فقہاء اور مجتہدین کا کسی حکم شرعی کے بارے میں ہو ۔ اور اس کے ساتھ مزید یہ قید لگاتے ہیں کہ فقہائے عصر میں سے کسی کے اختلاف کا

ہمیں علم نہ ہو ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کسی حکم پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہو تو وہ ان کے نزدیک اجماع نہیں کہلائے گا ۔ اسی طرح اگر کسی ایک علاقے کے فقہاء اور مجتہدین کا کسی حکم شرعی پر اتفاق ہو تو وہ بھی امام شافعی کے نزدیک اجماع کے زمرے میں نہیں آئے گا ۔

اجماع کے بارے میں امام شافعی کے اس نظریے سے یہ نتیجہ نکلا کہ انہوں نے اجتہادی مسائل میں ایک حد تک اجماع کی عملاً نفی کر دی ، اجماع کے اصول کو تسلیم کیا مگر اس کی جو تعریف کی ، اس کے لئے جو شرائط مقرر کیں ، اور جو پیمانہ وضع کیا ، اس کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہنا کہ مشکل ہے کہ کسی زمانے میں اس قسم کا اجماع منعقد ہو سکتا ہے ۔ صحابہ کے اجماع کو وہ خبر واحد پر ترجیح دیتے ہیں ۔

اجماع کے دائرے کو امام شافعی نے ایک اور طریقے سے تنگ کیا ، اور وہ اس طرح کہ انہوں نے اجماع کی ایک قسم اور صورت کو جسے فقہاء نے اجماع سکوتی سے تعبیر کیا ، رد کر دیا ، اجماع سکوتی یہ ہے کہ مجتہدین میں سے کوئی مجتہد اپنے اجتہاد کی مدد سے کسی ایک نتیجہ پر پہنچے اور کوئی ایک رائے قائم کرے ، وہ رائے اس کے اپنے دور میں معروف ہو ، دوسرے فقہاء اور مجتہدین اس سے آگاہ ہوں لیکن اس کی مخالفت نہ کریں (تفصیلات اجماع کی بحث میں گزر چکی ہیں)۔ امام ابو حنیفہ اجماع کی اس قسم کو بھی حجت مانتے ہیں ، اور ان کے نزدیک شرعی احکام کے مصادر میں سے ایک مصدر ہے ۔(۴۳)

اجماع کے بارے میں امام شافعی کا نقطۂ نظر کیا تھا ، اس پر مزید گفتگو ان کے شاگرد خاص امام احمد بن حنبل کے اصول اجتہاد کی بحث میں آ رہی ہے ۔

کتاب اللہ ، سنتِ رسول ، اور اجماع سے بھی جب کسی مسئلے میں کوئی رہ نمائی نہیں ملتی تو پھر امام شافعی قیاس سے کام لیتے ہیں ۔

امام شافعی سے پہلے فقہاء نے ایسے مسائل اور حوادث کا حکم معلوم کرنے کے لئے قیاس سے کام لیا ہے جہاں کتاب اللہ ، سنتِ رسول ، اور اجماع نے کسی حکم کی نشان دھی نہیں کی ۔ لیکن شافعی سے پہلے بنیادی اور اصولی ضابطے

کے علاوہ ، دوسرے دیلی اور تفصیلی قواعد و ضوابط نہ تھے ، انہوں نے وہ وضع کئے ۔ قیاس کے حدود کا تعین کیا ، اور بتایا کہ قیاس کا عمل کس حد تک جائز ہو گا ، اور کس حد کے بعد اس کی گنجائش باقی نہیں رہتی اس کے مراتب کا تعین کیا ، اور یہ بھی بتایا کہ کیا ہر فقیہ کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ پیش آمدہ مسائل کا حکم معلوم کرنے کے لئے قیاس کر سکتا ہے یا اس کی کچھ شرائط اور قیود ہیں ۔

شرعی مسائل کا حکم معلوم کرنے کے لئے کتاب اللہ ، سنت رسول ، اور اجماع ، خواہ وہ اجماع صحابہ ہو یا اجماع فقہاء ، ایک محفوظ اور بے خطر طریق کار تھا ۔ لیکن ان کے مقابلے میں قیاس ایک نازل اور پر خطر طریق کار تھا ۔ امام شافعی نے اس کی اہمیت اور نزاکت کو محسوس کیا ۔ ان کے فکرونظر نے یہ رسائی کی کہ اس عقلی طریق کار کو اگر بے قید چھوڑا گیا تو آنے والے ادوار میں غیر مخلص لوگ اسے غلط استعمال کر سکتے ہیں ۔ انہوں نے تفصیلی قواعد و ضوابط مرتب کر کے اس کے غلط استعمال کے تمام دروازے بند کر دیئے ۔ ادلہ شرعیہ کے بارے میں انہوں نے جو قواعد و ضوابط مقرر کئے بعد میں آنے والے فقہاء نے انہیں تسلیم کیا ، اور پیش آمدہ مسائل کا حکم معلوم کرتے وقت انہیں ملحوظ رکھا ۔

امام شافعی نے استحسان ، اور مصالح مرسلہ کی بہت سختی کے ساتھ مخالفت کی ہے ، اور استحسان کے بارے میں یہاں تک کہا کہ : وہ ایک نئی شریعت گھڑنے کے مترادف ہے "۔ کتاب الام کی ساتویں جلد میں اس کے رد میں " ابطال استحسان " کے نام سے ایک مستقل باب رکھا ، اپنی کتاب الرسالہ میں انہوں نے اس کی حرمت کا فتوی لگایا ۔ (اس کی تفصیل استحسان کی بحث میں گزر چکی)۔

مصلحت مرسلہ کو بھی صرف اس صورت میں تسلیم کرتے ہیں جب وہ اس مصلحت معتبرہ کے مشابہ ہو جو نص سے یا اجماع سے ثابت ہو ۔ امام شافعی عمل اہل مدینہ کی حجیت کے بھی قائل نہیں ہے ۔(۴۴)

امام احمد بن حنبل - اور ان کے اصول اجتہاد :

ائمۂ اربعۃ میں احمد بن حنبل کے بارے میں اہل علم کی دو رائے ہیں ۔ کہ آیا وہ صرف محدث تھے ۔ یا اس کے ساتھ فقیہ و مجتہد بھی تھے ۔ ان کے اصول اجتہاد کے ذکر سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مختصر بیان ہو جائے کہ ان کے فقیہ و مجتہد ہونے کا بعض اہل علم نے کیوں انکار کیا۔؟

اس کی سب سے واضح اور بنیادی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ حدیث میں ان کا اشتغال ، ان کے تفقہ پر غالب تھا ، وہ آثارِ رسول و صحابۃ کے پیچھے پیچھے چلتے تھے ، ان کی کوشش ہوتی تھی کہ فقہ کے میدان میں وہ بہت آگے تک نہ جائیں ، وہ اس مقام پر ٹھٹھک جاتے تھے جہاں سے دوسرے اپنا سفر شروع کرتے تھے ، دوسرے فقہاء نے جن حدوں کو بے تکلف پار کیا ، وہاں ان پر تردد اور تأمل کی کیفیت طاری ہو جاتی تھی ۔ یہاں تک کہ بعض اہلِ علم نے یہ خیال کیا کہ وہ محدث تھے فقیہ نہ تھے ۔ ابن جریر طبری نے اپنی کتاب اختلاف الفقہاء میں امام احمد بن حنبل کے فقہی مسلک کا ذکر نہیں کیا ، ان کا کہنا ہے کہ وہ محدث ہیں ، فقیہ نہیں ہیں ، بعض ایسے فقہاء جو خلافیات کے مسائل میں بحث کرتے ہیں ، ان کا ذکر نہیں کرتے ۔ مثلاً طحاوی ، نسفی ، ابوبکر بن عربی اور غزالی نے اختلافی مسائل میں ان کا ذکر نہیں کیا ۔ اسی طرح ابن قتیبۃ نے اپنی کتاب المعارف میں ، اور مقدسی نے اپنی کتاب احسن التقاسیم میں بطور فقیہ و مجتہد احمد بن حنبل کا ذکر نہیں کیا بلکہ انہیں اصحابِ حدیث میں شمار کیا ہے ۔ ابن عبدالبر نے اپنی مؤلف الانتقاء میں فقیہ و مجتہد کے طور پر ابو حنیفہ ، مالک ، اور شافعی رحمہم اللہ کا ذکر کیا ہے ۔ احمد بن حنبل کا تذکرہ نہیں کیا ۔

قاضی عیاض کہتے ہیں کہ : احمد بن حنبل امامِ فقہ نہ تھے ، فقہی مآخذ پر ان کی نظر گہری اور وسیع نہ تھی ۔(۴۵)

جن لوگوں کا خیال یہ ہے کہ احمد بن حنبل فقیہ و مجتہد نہ تھے ، ان کی دلیل یہ ہے کہ نہ تو فقہ میں ان کی کوئی کتاب ہے ، اور نہ ان کے مرتبہ مجموعۂ احادیث "مُسْنَدُ" میں فقہ کا کوئی اثر ہے جیسا کہ مؤطا امام مالک میں ـ کہ بنیادی طور پر وہ مجموعۂ احادیث ہے ـ لیکن اس پر فقہِ مالک کی گہری چھاپ ہے ـ امام مالک کی فقہی آراء اور ان کے اجتہادات اس میں کثرت سے ملتے ہیں ، اور تمام اہل علم نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ مالک کی المؤطا بیک وقت حدیث اور فقہ دونوں کی کتاب ہے ـ اس کے برخلاف مسند احمد بن حنبل کلی طور پر یک طرفہ کتاب ہے ـ حالاں کہ اس زمانے میں تدوینِ فقہ کا کام کافی حد تک مکمل ہو چکا تھا ، محمد بن حسن شیبانی اور قاضی ابو یوسف فقہِ ابو حنیفہ کو مرتب و مدون کر چکے تھے ، فقہ میں ان دونوں حضرات کی مؤلفات سامنے آ چکی تھیں ، مالک بن انس کی الموطا اہل علم میں قبول عام کا درجہ حاصل کر چکی تھی ، اور شافعی اپنے اجتہادات اور فقہی آراء کو نہ صرف یہ کہ املاء کرا چکے تھے بلکہ ان کی اہم اور بنیادی کتاب الرسالہ نے بھی تصنیف و تالیف کے مرحلے سے گزر کر اہل علم تک رسائی حاصل کر لی تھی ـ فقہ کے موضوع پر اتنے گراں قدر اور وسیع کام کے باوجود احمد بن حنبل کے ہاں اس حوالہ سے کوئی چیز نہیں ملتی ـ یہ صورتِ حال اس موقف اور نظریے کو تقویت پہنچاتی ہے کہ وہ محدث تھے ـ فقیہ نہ تھے ـ(۳۶) یا کم از کم یہ کہ ان کی فقہ پر حدیث غالب ہے ـ

بات یہ ہے کہ جو محدثین فقہی مسائل میں صاحب الرائے تھے انہیں فقہاء کے بجائے زمرۂ محدثین میں شمار کیا گیا ہے ـ جیسے امام بخاری ، امام مسلم ، کیوں کہ اعتبار غلبۂ منہاج کا ہوتا ہے ، جس پر جس فن کا رنگ غالب ہو گا وہ اسی کا آدمی شمار کیا جائے گا ـ اس نقطۂ نظر سے چاروں فقہاء میں سب سے متوازن شخصیت امام مالک بن انس کی ہے ـ

اس اعتراف کے باوجود کہ احمد بن حنبل پر حدیث کا غلبہ تھا ، انہوں نے حدیث میں اپنی عظیم و جلیل کتاب " مسند " یادگار چھوڑی ، جب کہ فقہ میں ان کا کوئی اثاثہ مرتب و مدون شکل میں اہلِ علم تک نہیں پہنچا ، اس

کے باوجود جمہور علماء اور فقہاء نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ احمد بن حنبل پر اگرچہ حدیث کا رنگ غالب تھا ، جس کی چھاپ ان کے اصولِ اجتہاد پر بھی بہت نمایاں ہے ، وہ محدث کے ساتھ فقیہ اور مجتہد بھی تھے ۔ انہوں نے اپنی فقہی آراء اور اجتہادات پر مبنی کوئی کتاب از خود مرتب نہیں کی لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ فقیہ نہ تھے ، فقہی مسائل کی جمع و تدوین کا کام انہوں نے اپنے تلامذہ پر چھوڑ دیا تھا ، انہوں نے ان کے اقوال ، افکار و آراء اور فتاویٰ کو جمع کیا ، اور اس طرح وہ فقہی مجموعہ تیار ہوا جو ان کی طرف منسوب ہے ۔(۴۷)

ابن قیم نے بھی اس بارے میں گفتگو کی ہے ، وہ اپنی کتاب اعلام الموقعین میں لکھتے ہیں :

> " امام احمد نے فقہ میں کوئی کتاب اس لئے مرتب و مدون نہیں کی کہ وہ حدیث کے علاوہ کسی اور موضوع پر تصنیفِ کتب کو پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتے تھے ، انہوں نے تصنیف و تالیف کے لئے صرف حدیث کو اپنا موضوع بنایا ۔ فقہ کے میدان میں انہوں نے جو خدمت کی ، اللہ نے اُسے قبول فرمایا ، اُنھیں ان کی حسن نیت کا ثمر ملا ، جو کام انہوں نے خود نہیں کیا تھا ، اسے ان کے نامور ، لائق ، اور محنتی تلامذہ نے سر انجام دیا "۔(۴۸)

ابن قیم کی اس رائے کو درست ماننے کے لئے بہت سے شواہد موجود ہیں ، امام احمد بن حنبل کو حدیث سے اتنا گہرا تعلق اور شغف تھا کہ وہ اس بات سے ڈرتے تھے کہ اہل علم ، اور بطور خاص ان کے تلامذہ حدیث سے بے نیاز ہو جائیں ، یا حدیث کی طرف ان کی توجہ کم ہو جائے ۔ بایں ہمہ ان کے شاگردوں نے ان کے فقہی مسائل مرتب کئے ، اور ان کے فتاویٰ کی بڑی تعداد کتابوں میں نقل کی ۔

بعض شافعی علماء نے احمد بن حنبل کے بارے میں کہا کہ : ان کا اپنا کوئی مستقل اور الگ فقہی مسلک نہ تھا بلکہ وہ شافعی مسلک کے پیروکار تھے "(۴۹) شافعی علماء کے یہ کہنے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ احمد بن حنبل نے امام شافعی کے آگے زانوئے تلمذ تہ کیا ، اور ایک عرصہ تک بغداد میں ان کی صحبت میں رہے ۔

لیکن امام شافعی کے ساتھ رہنے ، یا ان کے آگے زانوئے تلمذ تہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ احمد بن حنبل ان کے فقہی مسلک کے پیروکار بھی ہوں ، اور ان کا اپنا کوئی فقہی مسلک نہ ہو ۔ بالکل ایسی ہی صورت حال امام شافعی کی بھی ہے ۔ وہ امام مالک کے شاگرد ہیں ۔ اور ایک عرصے تک انہی کے مسلک کی پیروی کرتے رہے مگر بعد میں اپنے فقہی مسلک کی بنیاد رکھی ، اور بلا اختلاف مجتہدِ مستقل کہلائے ۔ احمد بن حنبل کے بارے میں یہ بات تو بہت سے اہل علم نے کہی کہ وہ مجتہد اور فقیہ نہ تھے بلکہ محدث تھے ، مگر یہ رائے قول شاذ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی کہ احمد بن حنبل امام شافعی کے مقلد ہیں ، اور ان کا کوئی مستقل فقہی مسلک نہیں ہے ۔

فقہِ احمد بن حنبل کے بارے میں شاہ ولی اللہ دہلوی کی رائے دوسرے اہلِ علم سے قدرے مختلف ہے ۔ اور ایسا نظر آتا ہے کہ وہ زیادہ گہرائی پر مبنی ہے ، انہوں نے اس کا باریک بینی سے تجزیہ کیا ہے ۔ لکھتے ہیں :

" حقیقت یہ ہے کہ حنبلی مسلک کو ، شافعی مسلک ہی میں شامل سمجھنا چاہئے ۔ کیوں کہ فقہِ شافعی کے مقابلے میں اگر اس کی کوئی حیثیت ہے تو صرف اتنی ، جتنی ابو یوسف اور محمد بن حسن شیبانی کی فقہی آراء اور فتاویٰ کو ابو حنیفہ کے فقہی مسلک ، اور ان کی آراء کے مقابلے میں ہے ۔ البتہ ایک فرق ضرور ہے ، اور وہ یہ ہے کہ فقہ حنبلی کو فقہ شافعی کے ساتھ ضم کر کے مدوّن نہیں کیا گیا ۔ جیسا کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے فقہی مسلک کا معاملہ ہوا ، کہ ان کی فقہی آراء اور فتاویٰ کی تدوین امام ابو حنیفہ کے فقہی مسلک میں ضم ہے ، اور اسی کا ایک حصہ ہے ۔ ابو یوسف اور محمد بن حسن کی منفرد آراء بھی فقہِ حنفی ہی کا حصہ شمار ہوتی ہیں ۔ یہی وہ فرق ہے جس کے باعث فقہِ شافعی اور فقہِ حنبلی کو ایک مسلک شمار نہیں کیا گیا "۔(۵۰)

شاہ ولی اللہ نے اپنی دوسری تصنیف حجۃ اللہ البالغۃ میں ذرا وضاحت کے ساتھ اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ امام احمد بن حنبل فقیہ اور مجتہد تھے ، یہ بات انہوں نے اس پس منظر میں کہی جہاں انہوں نے اہل الحدیث اور اہل الرائے کا تجزیہ کیا ۔ لکھتے ہیں :

" احمد بن حنبل وسعتِ روایت ، مراتبِ حدیث کی پہچان ، اور فقہ و اجتہاد کے میدان میں بہت بلند مرتبے پر فائز ہیں "(۵۱)

امام احمد بن حنبل کے فقیہ و مجتہد ہونے کا اعتراف نہ صرف یہ کہ ان کے معاصرین نے بلکہ ان کے اساتذہ نے بھی کیا ہے ۔ شافعیؒ نسائی ، اسحاق بن راھویہ ، ابن ابی حاتم ، عبدالرزاق اور احمد بن سعید رازی وغیرھم نے ان کی فقاہت و اجتہاد کو تسلیم کیا ہے ۔ مسند احمد بن حنبل کے مقدمۃ میں ایسی تصریحات موجود ہیں ۔ حافظ ذہبی نے بھی اس کا ذکر کیا ہے ۔

اصول اجتہاد :

ابن قیم کہتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل نے اپنے فقہی اجتہاد و استنباط کی بنیاد پر پانچ اصول پر قائم کی تھی :

۱: نصوص : احمد بن حنبل اپنے اصولِ اجتہاد میں سب سے مقدم جس چیز کو رکھتے ہیں ، وہ ہیں نصوص ۔ خواہ وہ کتاب اللہ کے ہوں یا سنتِ رسول کے ۔ جب کسی بارے میں انہیں کوئی نص مل جاتا ہے تو پھر اِدھر اُدھر نہیں دیکھتے ۔ اس پر فتویٰ دیتے ہیں ، نص کو وہ صحابہ کے فتوی اور اقوال پر مقدم رکھتے ہیں ، کتبِ فقہِ حنبل میں ایسی متعدد مثالیں ذکر کی گئی ہیں جہاں احمد بن حنبل نے نص کے مقابلے میں صحابہ کے فتاویٰ کو رد کیا ہے ۔ مثلاً حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مسلمان کو غیر مسلم کی وراثت نہیں ملتی ۔ مگر حضرت معاذ بن جبل اور حضرت معاویہ کا قول ہے کہ مسلمان کو غیر مسلم کی میراث ملنی چاہئیے ۔ امام احمد بن حنبل نے دونوں صحابہ کے قول اور فتوے کو حدیث کی بنا پر رد کر دیا ۔(۵۲)

۲: فتاوائے صحابہ :

قرآن ، اور سنت سے کوئی نص نہ ہونے کی صورت میں فقہِ حنبل کی دوسری اصل صحابۂ کرام کے فتاویٰ ہیں ـ نص نہ ہونے کی صورت میں جب اُنھیں کسی صحابی کا کوئی فتویٰ مل جاتا ، اور اس فتوے کے خلاف کسی دوسرے صحابی کا فتویٰ ان کے علم میں نہ ہوتا تو وہ اسے قبول کرتے ، اور اسی پر اپنی رائے اور فتوے کی بنیاد رکھتے تھے ـ لیکن وہ ایسے فتوے کو اجماع سے تعبیر نہیں کرتے تھے ـ بلکہ وہ کہتے کہ : مجھے اس کے خلاف کوئی قول اور رائے نہیں ملی " ـ اجماع سے تعبیر نہ کرنا امام احمد کے انتہائی محتاط رویہ کی بنا پر تھا ـ مثلاً انھیں حضرت انس بن مالک رضی اللّٰہ عنہ کے اس قول کا علم ہوا کہ غلام کی گواہی قابلِ قبول ہے ـ انہوں نے اسی قول پر اپنے فتوے کی بنیاد رکھی ، اور یہ کہا کہ : مجھے کسی صحابی کا ایسا کوئی قول اور فتویٰ نہیں ملا جو قولِ انس کے خلاف ہو " (۵۳)

اُنھیں کسی ایک صحابی کا بھی کوئی قول ، فتویٰ ، یا عمل مل جاتا تو پھر اس کے خلاف نہ رائے قائم کرتے ، نہ فتویٰ دیتے ، اور نہ عمل کرتے ، اپنی رائے، قول ، اور عمل ـ سب کی بنیاد قولِ صحابی پر رکھتے ـ(۵۴)

۳: امام احمد کا تیسرا اصول یہ تھا کہ اگر کسی مسئلے میں صحابہ کی مختلف آراء ہوتیں تو پھر اس رائے کو قبول کرتے اور ترجیح دیتے تھے جو قرآن اور سنت سے قریب تر ہو ـ لیکن صحابہ کی آراء اور فتاویٰ کو چھوڑ کر کوئی منفرد رائے اختیار نہیں کرتے تھے ، اور نہ ہی قیاس سے کام لیتے تھے ـ اگر ان اقوال و فتاویٰ میں سے کسی کا قرآن اور سنت سے اقرب ہونا ثابت نہ ہوتا تو پھر تمام اقوال کو ذکر کرتے ، اور کسی ایک قول کو ترجیح نہیں دیتے تھے ـ

ابن قیم کہتے ہیں کہ احمد بن حنبل اس بات کو مناسب نہیں سمجھتے تھے کہ اپنی رائے سے کسی صحابی کے قول اور فتوے کو مرجوح قرار دیں ـ(۵۵)

اس سلسلے میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ امام احمد بن حنبل جب اقوالِ صحابہ میں اختلاف پاتے تو پھر یہ کوشش کرتے کہ ان میں سے کوئی قول خلفائے راشدین میں سے کسی کا ہے یا نہیں ـ؟ اگر یہ بات ثابت ہو جاتی کہ فلاں قول فلاں خلیفۂ راشد کا ہے ـ خلفائے راشدین کے اقوال اور فتاویٰ کو ترجیح دینے کی بہت مضبوط وجوہ

ہیں ، خود ان کا خلیفہ راشد ہونا ، عشرۂ مبشرہ میں سے ہونا ، نبی علیہ السلام کا یہ حکم کہ : میرے بعد میرے خلفاء کی پیروی کرنا جو ہدایت یافتہ ہیں "۔ خلفائے راشدین میں بطور خاص حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے بعض فیصلے اور فتاویٰ ایسے ہیں جن پر صحابہ کا اجماع منعقد ہوا ۔

اقوالِ صحابہ کے بارے میں امام احمد بن حنبل سے منقول ان کی یہ آخری رائے اور نظریہ امام ابو حنیفہ کے مسلک سے قریب تر ہے ۔ جیسا کہ فقہِ ابو حنیفہ کی بحث میں بیان کیا گیا۔(۵۶)

۴: حدیث مرسل اور حدیث ضعیف سے استنباط : فقہ احمد کی چوتھی اصل یہ ہے کہ وہ حدیث مرسل اور حدیث ضعیف کو اس صورت میں قبول کر لیتے تھے جب کہ مسئلہ زیر بحث میں کوئی دلیل اس کے خلاف نہ ہو ۔ حدیث مرسل اور حدیث ضعیف مل جانے کی صورت میں وہ قیاس کو اختیار نہیں کرتے تھے ۔

یہاں حدیث ضعیف سے مراد باطل اور مُنکَر حدیث نہیں ہے ، جس کی سند میں کوئی متہم راوی ہو ، جو قابلِ حجت نہ ہو سکتا ہو ۔

دوسرے ائمۂ مجتہدین کا بھی اس اصل کے بارے میں یہی نظریہ ہے ۔ حدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم رکھتے ہیں ۔ امام ابو حنیفہ نے نماز میں قہقہہ والی حدیث کو قیاس پر ترجیح دی ہے حالاں کہ تمام محدثین نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے ۔(۵۷)

امام احمد بن حنبل کا ایک یہ قول بھی بعض اہل علم نے نقل کیا ہے :

وہ اگر کسی مسئلے میں نہ قرآن اور سنت کا کوئی نص پاتے ، نہ کوئی حدیث ضعیف یا حدیث مرسل ملتی ۔ نہ کسی صحابی کے قول ، عمل ، یا فتوے تک ان کی رسائی ہوتی تو پھر وہ کسی ایسے تابعی کا قول ، یا فتویٰ تلاش کرتے جو طبقۂ تابعین میں اپنے تدین ، اور علم و فضل کے باعث ممتاز اور نمایاں مقام کا حامل ہو ۔ اور کسی ایسے تابعی کا قول یا فتویٰ مل جاتا تو رائے اور قیاس سے گریز کرتے ، اور اسے اختیار کر لیتے ۔(۵۸)

۵: قیاس : احمد بن حنبل کے اصول اجتہاد میں پانچویں اصل قیاس ہے ، انہیں اگر کسی مسئلے میں نہ کتاب اللہ میں کوئی نص ملتا اور نہ سنتِ رسول میں،

نہ کسی صحابی کا کوئی قول ، رائے ، یا فتویٰ دست یاب ہوتا ، اور نہ ہی کوئی مرسل یا ضعیف حدیث ہاتھ آتی تو پھر آخری مرحلے میں وہ قیاس سے کام لیتے ۔ گویا احمد بن حنبل کے ہاں قیاس کا استعمال ضرورت بلکہ مجبوری کی صورت میں تھا ۔(۵۹)

فقہِ حنبل کے اصول اجتہاد کی بحث میں یہ بات بہت اہم ہے کہ ابن قیم نے جو کہ فقہِ حنبل کے نمایاں ترجمان ہیں ، اجماع کو احمد بن حنبل کے اصول اجتہاد میں شمار نہیں کیا ۔ حالاں کہ صورت حال یہ ہے کہ الکتاب ، اور السنہ کہ علاوہ اجماع ، اور قیاس کو بھی جمہور فقہاء نے متفق علیہما مصادر میں شمار کیا ہے ۔ اس بنا پر یہ امر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس موقعہ پر تفصیلات سے دامن بچاتے ہوئے (کیوں کہ وہ اپنی جگہ گزر چکی ہیں) صرف امام احمد کے حوالے سے اس کے بارے میں وضاحت کی جائے کہ کیا واقعی وہ کلی طور پر اجماع کے وجود کے منکر ہیں یا جزوی طور پر انہیں اس کے وجود یا حجیت سے انکار ہے ۔؟

امام احمد بن حنبل کے استاد امام شافعی نے اجماع کے بارے میں اپنی کتاب الام کے باب ابطال الاستحسان میں قلم اٹھایا ہے ۔(۶۰)

امام شافعی اجماع کے قائل ہیں ، اور وہ اسے حجت بھی مانتے ہیں ، البتہ مناظرے کے وقت اگر ان کے خلاف اجماع سے کوئی دلیل پیش کی جائے تو پھر ان مسائل میں اجماع کا انکار کر دیتے ہیں ، اور اس طرح وہ اجماع کے دائرے کو تنگ اور محدود کر دیتے ہیں ، اور جب ان سے مناظرہ کرنے والا پوچھتا ہے کہ : یہ بتائیے کہ اجماع کا کوئی وجود ہے بھی یا نہیں ۔؟ تو پھر وہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں :

> " بے شک فرائض کا بہت بڑا حصہ ایسا ہے جس کے بارے کوئی شخص ناواقفیت کا اظہار نہیں کر سکتا ۔ پس یہ ایسا اجماع ہے جس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ تمام لوگوں نے ان مسائل پر اجماع کر لیا ہے ، اور کوئی شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ نہیں ، یہ اجماع نہیں ہے ۔ یہ ہے وہ بنیادی طریقہ جس سے اجماع کی صداقت پرکھی جا سکتی ہے "۔(۶۱)

امام شافعی نے اپنی کتاب اختلاف الحدیث میں وضاحت کی ہے کہ صحابہ اور تابعین نے جن امور پر اجماع کیا تھا وہ اصول فرائض اور واجبات سے تعلق رکھتی ہیں ۔(٦٢)

امام شافعی صحابہ کے اجماع کو خبرِ واحد کے مقابلے میں حجت مانتے، اور اسے ترجیح دیتے ہیں ، اور کہتے ہیں کہ : صحابہؓ کرام کا اجماع خبر واحد سے بالا تر ہے ، البتہ اجماع صحابہ نہ ہونے کی صورت میں خبرِ واحد پر عمل کیا جائے گا بشرطیکہ صحیح سند سے ثابت ہو "۔(٦٣)

امام احمد اور ان کے استاد امام شافعی اس معاملہ میں ایک ہی راستہ پر گامزن ہیں ، اور وہ یہ ہے کہ اجماع حجت ہے ، لیکن اگر کوئی شخص اس کا دعویٰ کرتا ہو اس کے بل بوتے پر نصوص صریح کو چھوڑ دے تو اس کا یہ دعوی قبول نہیں کیا جائے گا ۔ یہ دونوں بزرگ اس بات پر متفق ہیں کہ جن مسائل کا کوئی اختلافی پہلو سامنے نہ ہو ، ان کے بارے میں (اجماع کا دعویٰ کرنے کے بجائے) یہ کہہ دینا کافی ہے کہ اس مسلک کے خلاف کوئی بات ہمارے علم میں نہیں ہے ۔ ہاں اگر کسی صاحب علم کے سامنے ایسے مسائل سے سابقہ پڑے جو قرون اولیٰ سے لے کر اس کے زمانے تک مسلمہ چلے آ رہے ہیں اور کوئی اختلافی قول منقول نہیں ، لیکن اس کے مخالف کوئی حدیث بھی موجود نہیں ، تو ایسی حالت میں وہی قابل قبول ہے ۔ سب کے خلاف کوئی انوکھا فتویٰ نہیں دینا چاہئے ۔ مگر اس کے مخالف کوئی حدیث مل جانے کی صورت میں اس کو فوراً ترک کر دینا ضروری ہے ۔

اب اس معاملہ میں ہم دو امور کا اورذکر کریں گے ۔

١: یہ کہ امام احمد تمام علمی مسائل میں وجود اجماع کی مطلق نفی نہیں کرتے ، بلکہ ان دعاوی کی نفی کرتے ہیں جو ہم عصر علماء ایک دوسرے کے خلاف کرتے ہیں ، جیسے امام ابو یوسف نے امام اوزاعی کے دعوے کی نفی کی ، یا امام شافعی نے اپنے مناظر کے دعوے کی تردید کی ، جو اجماع کا نام لے کر حدیث صحیح کو رد کر دینا چاہتا تھا ۔

۲: امام احمد یہ بات مانتے تھے کہ بہت سے ایسے مسائل ہیں جن کے بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں ، اور یہ کہ ایسے مسائل قبول کر لیے جائیں گے ، اگر کوئی حدیث ان کے بجائے نہ پائی جائے ، لیکن ان کے بارے میں اجماع کامل کا دعوی نہیں کیا جا سکتا بلکہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ کسی مخالف قول کا علم نہیں ہے ، اور یہ بات بھی تقاضائے ورع و تقویٰ کے علاوہ حق اور امر واقعی بھی ہے ۔

جب یہ بات ہے کہ امام احمد اجماع کے وجود کے سرے سے مخالف نہیں تھے ، وہ مسائل جزئیہ میں دعوائے اجماع کی اس وقت نفی کرتے تھے جب وہ دلیل کے مقابلہ میں استعمال ہوتا تھا ، لہذا یہ انکار عقلی طور پر اس کے وجود سے انکار نہیں تھا ، جیسا کہ نَظّامُ اور بعض اہل تشیع کا خیال ہے ، یعنی امام احمد کو انکار اجماع کے وجود سے نہ تھا ، البتہ اس کے علم سے انکار تھا ۔

اجماع صحابہ کو حجت مانتے تھے :

بعض علماء کا قول ہے کہ امام احمد صرف صحابہ کے اجماع کے قائل ہیں ، اس لیے کہ اس اجماع کی نقل کثرت سے ہوئی اور اس کے علم کے اسباب بہت زیادہ ہیں اور ثابت بھی ہیں، اور صحابہ کے بعد جو وہ اجماع کے منکر ہیں ، اس کا سبب اسباب علم کی کمی اور قلت ہے ، کیونکہ اس کے بعد وہ دور آیا کہ علماء مختلف شہروں میں پھیل گئے ، آپس میں ملاقات دشوار ہو گئی ، ان کی تعداد کا اِحصا مشکل ہو گیا ، ان کی شناخت اور معرفتِ کامل آسان نہ رہ گئی ۔ جیسا کہ امام شافعی نے " جماع العلم " میں بیان کیا ہے ۔

بعض علماء کا یہ قول ہے کہ امام احمد کے نزدیک کثرتِ آراء سے انعقاد اجماع ہو جاتا ہے کیونکہ امام احمد کسی اجماعی قول کے بارے میں صرف یہی کہتے ہیں کہ

" اس کے مخالف کسی قول کا مجھے علم نہیں "

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب مخالفت قول کا علم نہیں تو اس قول کی موافقت کرنے اور اسے ماننے والوں کی کثرت ہوئی ، اور اس پر اتفاق ہے کہ وہ ایسے قول کو جس کا مخالف کوئی دوسرا قول نہ ہو ، قبول کر لیتے تھے ۔

جب کثرت آراء کو اجماع مان لیا جائے تو پھر امام احمد کے نزدیک وہ حجت ہے اور حدیث صحیح کے بعد اور قیاس سے قبل اس کا مرتبہ ہے ، اس لیے کہ قیاس مرتبہ کے اعتبار سے کم رتبہ اور ضعیف ترین چیز ہے ، اور امام احمد قیاس سے صرف اس وقت کام لیتے ہیں جب ضرورتِ شدید لاحق ہو ۔(۶۲)

اجماع کے دو درجے :

اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ اجماع کے بارے میں امام احمد کی رائے دو حصوں میں تقسیم کی جا سکتی ہے :

۱: اجماعِ صحابہ ، بلکہ اجماعِ عام ، اصول فرائض کے بارے میں ، اور اجماعِ صحابہ ان مسائل کے بارے میں جو ان کے سامنے پیش آئے ، اور انہوں نے ان کے سلسلہ میں باہمی تبادلۂ خیال کیا ، اور کسی ایک خاص رائے پر پہنچ گئے ، یہ اجماع حجت قرار دیا جائے گا ، اس لیے کہ اس کی " سند " (بنیاد) کتاب اللّٰہ و سنتِ صحیح ہے اور کوئی حدیثِ صحیح اس کی مخالف نہیں ہے ۔ علاوہ ازیں صحابہ سے بڑھ کر رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے اقوال ، افعال ، تقریرات کا راوی اور کون ہو سکتا ہے ؟ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کسی مسئلہ پر صحابہ کا اجماع تو منعقد ہو گیا ہو ، اور اس کے مخالف حدیث کوئی موجود ہو لیکن ان کو اس کا علم نہ ہو ، نہ ان میں اس کا ذکر آیا ہو ، نہ اس کی فہم و تخریج میں تبادلۂ رائے کیا گیا ہو ، جب ایسی صورت ہو تو ان کا دور ختم ہونے کے بعد ان کے اجماع کے خلاف کوئی حدیث سامنے آتی ہے تو اسے شاذ سمجھا جائے گا جس کا معارض موجود ہے ۔ یعنی اجماعِ صحابہ اور امام احمد کا مسلک یہ تھا کہ وہ ایسی حدیث ترک کر دیتے تھے جس کا معارض کوئی قوی ہو ۔

۲: اجماع کا دوسرا درجہ ہے کہ کوئی رائے عام طور پر شائع و ذائع ہو گئی ہو ، اور اس کی مخالفت میں کوئی قول موجود نہ ہو ، یہ مرتبہ میں حدیث صحیح سے کم ہے ، اور قیاس سے بالا ، اجماع کی یہ قسم عہد صحابہ کے بعد والے طبقہ (تابعین) میں ہو سکتی ہے ۔

اوپر گزر چکا ہے کہ امام احمد اسی اجماع کو اجماع حقیقی جانتے ہیں جو صحابہ کا ایسے مسائل میں ہو جن پر انہوں نے تبادلۂ فکرونظر کر لیا ہو جس میں احکام

قرآنیہ اور نبویہ کو پیش نظر رکھ کر اسکی ایک رائے کو منتخب کر لیا اور اسے معمول بہ بنا لیا ہو ۔

جیسا کہ امام شافعی نے اپنے مناظرات میں اشارہ کیا ہے ، ژرف نگاہ علماء اس مسلک کو صحیح سمجھتے ہیں ۔

امام شوکانی نے ابو مسلم الاصفہانی سے ذکر کیا ہے کہ اجماع صحابہ کے معتبر ہونے پر علماء متفق ہیں ، البتہ غیر صحابہ کے اجماع میں اختلاف ہے ، ابو مسلم نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ غیر صحابہ کا اجماع غیر ممکن العلم ہے ، یعنی صحیح طور پر اس کا علم ہونا ناممکن ہے ، چنانچہ وہ کہتے ہیں :-

" سچی بات تو یہ ہے کہ صحابہؓ کرام کے اجماع کے علاوہ دوسرے لوگوں کے اجماع کا صحیح علم ناممکن ہے ، اس لیے کہ دور صحابہ میں اجماع کرنے والے علماء کی تعداد کم تھی ، ان کی پرکھ آسانی کے ساتھ ہو سکتی تھی ، لیکن اب جبکہ اسلام دور دراز گوشوں میں پہنچ چکا ہے ، اور علماء کی تعداد بہت بڑھ چکی ہے تو اس کا علم پورے طور پر ہونا ناممکن ہے یہی مسلک امام احمد کا ہے جو عہد صحابہ سے قرب رکھتے تھے ، اور قوتِ حفظ اور امورِ نقلیہ میں شدتِ اطلاع کی بنا پر بطورِ خاص ممتاز اور نمایاں شخصیت کے مالک تھے ۔(٦٥)

یہ ہے وضاحت اجماع کے بارے میں امام احمد کے مسلک کی ، جس میں آپ سے مروی روایات مختلف اور مضطرب ہیں ۔

استصحاب اور مصالح مرسلہ کے بارے میں احمد بن حنبل کا موقف :

ابن قیم نے پانچ فقہی مصادر کا ذکر کیا ہے جن پر امام احمد بن حنبل نے اپنے فقہ و اجتہاد کی بنیاد رکھی ، ان کے علاوہ جو مصادر فقہ ہیں ان کے بارے میں انہوں نے یہ وضاحت نہیں کی کہ احمد بن حنبل نے انھیں کلی طور پر مسترد کر دیا ہے ، یا جزوی طور پر ان سے استفادہ کیا ؟ بعض دوسرے اہل علم نے وضاحت کی کہ ابن قیم کے ذکر کردہ پانچ اصول اور مصادر کے علاوہ دوسرے مصادر شرعیہ کے بارے میں احمد بن حنبل کا موقف کیا ہے ۔

امام احمد بن حنبل نے استنباط احکام میں استصحاب سے کافی حد تک کام لیا ہے ۔ استصحاب کے معنیٰ یہ ہیں کہ : جو بات پہلے سے ثابت ہو وہ اب بھی ثابت رہے بشرطیکہ اسے تبدیل کرنے والا کوئی حکم موجود نہ ہو ، (اس کی تفصیل متعلقہ بحث میں گزر چکی ہے) استصحاب کے اصل اور مصدر ہونے پر چاروں اماموں کا اتفاق ہے ، البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ اسے کس حد تک استعمال کیا جائے ۔؟ حنفی فقہاء نے اس اصول پر بہت کم عمل کیا ہے ، شافعی اور حنبلی فقہاء نے اس کو کثرت سے استعمال کیا ہے ، جن فقہاء نے نص موجود نہ ہونے کی صورت میں قیاس ، استحسان ، مصلحتِ مرسلہ ، اور عرف کو استعمال کیا ہے ، انہیں استصحاب کی بہت کم ضرورت پیش آئی ہے ، یہی وجہ ہے کہ احناف کی طرح مالکی فقہاء نے بھی اس اصول سے زیادہ مدد نہیں لی ۔(۶۶)

ابن قیم نے احمد بن حنبل کے اصولِ اجتہاد میں جس طرح استصحاب کا ذکر نہیں کیا اسی طرح مصالحِ مرسلہ کا بھی ذکر نہیں کیا ۔ لیکن ان کے ذکر نہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے ہاں مصالحِ مرسلہ کا اعتبار نہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ حنبلی فقہاء مصالحِ مرسلہ کو بھی اصولِ استنباط میں سے مانتے ہیں ۔ خود ابن قیم کہتے ہیں کہ : کوئی امر ایسا نہیں ہے جسے شارع نے مشروع کیا ہو اور وہ مصالحِ عباد سے خالی ہو ۔(۶۷)

احمد بن حنبل کے اصولِ اجتہاد میں ذکر نہ کرنے کی بنیادی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ خود احمد بن حنبل نے مصلحتِ مرسلہ کو حل مسائل کے سلسلے میں مصدر کے طور پر استعمال نہیں کیا ۔ یا یہ وجہ ہے کہ وہ مصالحِ مرسلہ کو قیاس صحیح کے ذیل میں شمار کرتے ہیں ، اور صورتِ حال یہ ہے کہ وہ قیاس کو بھی شدید ضرورت کے وقت کام میں لاتے ہیں ، ان کی امکانی کوشش یہ ہوتی ہے کہ الکتاب ، السنۃ ، اور قولِ صحابی تک اپنے آپ کو محدود رکھیں ۔

ذرائع کا اعتبار :

ذرائع کا مطلب یہ ہے کہ شریعت اگر لوگوں کو کسی بات کا حکم دیتی ہے تو حصولِ مقصد کا ہر ذریعہ اور وسیلہ مطلوب مانا جائے گا ، اور اگر شریعت کسی

امر سے لوگوں کو منع کرتی ہے تو ہر اس ذریعے کو حرام کہا جائے گا جو ممنوع چیز کے وقوع میں مدد و معاون ہو ۔ مثلاً نمازِ جمعہ کا حکم دیا ، تو اس مقصد کے حصول کے لئے سعی کا بھی حکم دیا ، اور خرید و فروخت چھوڑ دینے کا حکم دیا ۔ کیوں کہ یہ دونوں نمازِ جمعہ تک پہنچنے اور اس کو ادا کرنے کے ذریعے ہیں ۔

اس اصول کی روشنی میں اگر کوئی امر شریعت میں مطلوب ہے تو دوسرے درجے میں اس کے حصول کا ذریعہ بھی مطلوب ہو گا ۔ اور ہر ممنوع اور ناجائز چیز تک پہنچنے کا ذریعہ بھی ناجائز ہو گا ۔(۶۸)

امام احمد بن حنبل ذرائع کو بھی فقہی اصول میں شمار کرتے ہیں ۔

" ذرائع " کے معاملہ میں اکثر فقہاء امام احمد اور امام مالک کے ہم نوا ہیں ، اور فقہاء کی ایک قلیل جماعت امام شافعی سے ہم آہنگ ہے ، امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ اس معاملہ میں قلت اخذ کے اعتبار سے امام شافعی سے زیادہ قریب ہیں بہ نسبت امام احمد اور امام مالک کے ۔ تاہم قلت و کثرت سے قطع نظر نفس " سدِّ ذرائع " کے مسئلے میں سب اُئمہ کا اتفاق ہے ، اختلاف جو کچھ ہے وہ نوعیت میں ہے ، مثلاً اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ عام مسلمانوں کی ایذاء رسانی جس فعل سے ہوتی ہو وہ قطعاً ممنوع ہے ، جیسے عام گزر گاہ پر کنوئیں کا کھودنا ، یا کھانوں میں زہر ڈالنا ، یا ہمارے جدید زمانہ میں پانی کے اندر (متعدی امراض کے) جراثیم پھینکنا ، " ذرائع " کی یہ ایسی قسم ہے جس میں مخالفت کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ۔ ایسے ہی " سد ذرائع " کا مسئلہ وہاں بھی اجماعی ہے جہاں ان کی بنیاد نصوص شرعیۃ پر ہو ، مثلاً اس قسم کے لوگوں کے معبودوں کو گالی دینا جن کے متعلق معلوم ہو کہ وہ یہ سن کر حق تعالی کو برا بھلا کہنا شروع کر دیں گے ۔ اسی طرح فقہاء کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ اگر کسی بات میں خیر و شر کے دونوں پہلو ہوں مگر اس کے کرنے میں منفعتِ عامۃ کا پہلو غالب ہو تو اسے ممنوع نہیں قرار دیا جائے گا ، جیسے انگور کے درختوں کا لگانا ، بے شک اس فعل کا نتیجہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انگوروں کو نچوڑ کر ان سے شراب بنائی جائے ، لیکن اس طرح کا کام لینا احتمالی ہے ، اس کے بونے کی اصل غرض یہ نہیں ہوتی بلکہ اس شر کے مقابلہ

میں منفعتِ عامة کا امکان زیادہ ہے ، اور اعتبار امرِ غالب ہی کا کیا جاتا ہے یا پھر اس چیز کا جس پر ظنِ راجح قائم ہو ۔

ذرائع کے بارے میں اختلافی پہلو :

مذکورہ بالا دونوں صورتوں کے علاوہ جو مسائل ہیں ان میں اختلاف ہے ، امام شافعی دوسری جگہ کہیں بھی "سد ذرائع "کے اصول کو تسلیم نہیں کرتے ، ان کی نظر احکامِ ظاہرہ پر رہتی ہے ۔ وہ کہتے ہیں واقعہ جب ظہور میں آ جائے اس وقت ظاہر الفاظ پر مبنی اس کی نوعیت دیکھی جائے گی ، یعنی غایت اور مآل پر وہ غور نہیں کرتے ، چنانچہ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں :

" حکم ظاہر ہی پر لگایا جائے گا ، غیب خدا کے سپرد ہے ، جو شخص گمان اور اندیشہ پر حکم لگاتا ہے وہ اپنے اوپر ایسی ذمہ داری عائد کرتا ہے جو اللّٰہ تعالیٰ نے رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم پر بھی نہیں ڈالی ، کیونکہ امرِ غائب پر ثواب و عتاب کا کام اللّٰہ تعالی نے اپنے ذمہ لے رکھا ہے ، کیونکہ امور غیب کا علم اللّٰہ کے سوا کسی کو نہیں ہے ، اس نے اپنے بندوں کو صرف اس پر مکلف کیا ہے کہ وہ لوگوں کے افعال ظاہری پر احتساب کریں ، باطن کی بنا پر کسی شخص پر حکم لگانا جائز ہو تو یہ حق سب سے پہلے رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کو دیا جاتا "۔(٦٩)

یہی ظاہریت ہے جس پر امام شافعی یہاں نہایت سختی کے ساتھ قائم ہیں ، وہ غایات امور پر جب کہ وہ ابھی وجود میں نہیں آئے ، نہ ان کا ثبوت متحقق ہوا ہے ، حکم لگانے سے منع کرتے ہیں ، کیونکہ غایت اور مآل پر حکم لگانا ، گمان اور ظن کی بنا پر حکم لگانا ہے ، حالانکہ شریعت افعال کے ظاہر اور ان کی نوعیت پر حکم لگاتی ہے نہ کہ مآل اور محرکات پر ، جب تک مآل اور محرکات پر کوئی قوی دلیل موجود نہ ہو ۔

یہ نظریہ امام احمد اور امام مالک کے نظریوں سے مختلف ہے ، کیونکہ یہ حضرات غایت اور مآل پر نظر رکھ کر فیصلہ کرتے ہیں ، ان کے نزدیک کوئی جائز

" عقد " (نکاح ہو یا بیع وغیرہ) کسی حرام کام کے ارادے سے ہو ، یا اس کا نتیجہ کسی " امر محرم " کی صورت میں ظاہر ہو ، تو وہ نیت یا نتیجہ اس جائز کام کو حرام اور اس عقد کو باطل بنا کے رکھ دے گا ۔

باب : ۷

حواشی و حوالہ جات

:۱ تاریخ بغداد – ۳۶۸/۱۳ ، نیز الانتقاء (ابن عبد البر) ۱۳۲،۱۳۳–

:۲ مناقب امام اعظم (مکی)– ۸۲/۱

:۳ ایضاً – ۸۹/۱

:۴ الانتقاء – ص : ۳۳، ۱۳۲

:۵ کشف الاسرار – ۲۸/۱

:۶ ابو حنیفہ (ابوزہرہ) –

:۷ ایضاً –

:۸ المیزان (شعرانی) – ص : ۵۱

:۹ ایضاً

:۱۰ قرآن حکیم میں کہا گیا : الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة (۲/۲۴ – زنا کرنے والی عورت ، اور زنا کرنے والے مرد – دونوں میں سے ہر ایک کے سو کوڑے مارے جائیں)– اس قرآنی حکم میں یہ تخصیص کہ شادی شدہ کو سو کوڑوں کے بجائے رجم کیا جائے گا ، یہ حدیث کی بنیاد پر ہے –

:۱۱ کشف الاسرار – ۳۸۴/۲، ۳۸۵– نیز : مناقب امام اعظم (مکی)– ۹۵/۱–

:۱۲ کشف الاسرار – ۳۸۳/۲

:۱۳ المیزان (شعرانی)۵۲/۱

:۱۴ ایضاً – نیز : کشف الاسرار – ۳۸۳/۲

:۱۵ مناهج الاجتهاد – ص : ۱۲۵

:۱۶ حجة اللہ البالغة

:۱۷ مناقب امام اعظم – ۸۹/۱

:۱۸ اصول بزدوی – ص : ۲۴۳

:۱۹ ایضاً

:۲۰ نظرة عامة فی الفقه الاسلامی – طبع چہارم – ص : ۱۵۸ –

:۲۱ ترتیب المدارک – ۱/۱۹۴

:۲۲ ایضاً – ۱/۱۷۷، ۱۷۸، مناهج الاجتهاد – ص : ۶۲۶ – (نص وہ ہے جس میں تاویل کا احتمال نہ ہو ، اور اسے کہتے ہیں جو تاویل کا احتمال رکھتا ہو – مالکی اور حنفی فقہاء نص اور ظاہر کے درمیان اس باریک معنوی فرق کے قائل ہیں)–

:۲۳ الاعتصام – ۲/۳۱۲

:۲۴ ایضاً – ۲/۱۳۱

:۲۵ المستصفیٰ – ۱/۲۸۴ – نیز تنقیح الفصول (قرافی) ص : ۱۸

:۲۶ المسویٰ – (مقدمة)

:۲۷ ایضاً – یہ ابن حجر کا قول ہے –

:۲۸ ایضاً

:۲۹ بداية المجتهد (ابن رشد) – ۱/۱۶۸

:۳۰ اعلام الموقعین – ۳/۸۳، ترتیب المدارک – ۱/۴۱ ،

:۳۱ الامامة والسياسة (ابن قتيبة)– ۲/۱۶۰،

موافقات (شاطبی)– ۳/۶۶–

:۳۲ المستصفیٰ – ۱/۱۸۷

:۳۳ ترتیب المدارک – ۱/۳۴

:۳۴ مناهج الاجتهاد – ص : ۶۳۵

:۳۵ ایضاً – ص : ۶۳۷

:۳۶ موافقات – ۲/۱۱۸

:۳۷ المدخل للفقه الاسلامی (مذکور)– ص : ۱۰۳

:۳۸ مناهج الاجتهاد – ص : ۶۴۹

:۳۹ مرسل اس حدیث کو کہتے ہیں کہ راوی نبی علیہ السلام کا قول یا عمل تو بیان کر دیتا ہے مگر سلسلۂ روایت کو تابعی تک ختم کر دیتا ہے۔ صحابہ میں سے کسی کا نام نہیں لیتا ۔
حدیث موقوف یا منقطع اس کو کہتے ہیں کہ جو متن حدیث صحابی تک پہنچ جائے اور صحابی سے یہ ثابت نہ ہو سکے کہ انہوں نے نبی علیہ السلام سے یہ بات سنی بھی ہے یا نہیں ۔
(نخبة الفکر (ابن حجر عسقلانی)۔

:۴۰ توالی التاسیس (ابن حجر عسقلانی)۔ ص : ۵۷ و مابعد

:۴۱ محمد بن علوی مالکی مکی ۔ شریعة اللّٰه الخالدة (طبع : دار الشروق جدة ۱۹۸۶ء) ۔ ص : ۲۲۶۔

:۴۲ الرسالة (شافعی)۔ ص : ۶۹ و مابعد ۔ ، الشافعی (ابوزهرة) ص : ۲۵۵، الفقه الاسلامی (محمد یوسف موسیٰ)۔ ص : ۱۲۰۔

:۴۳ مناهج الاجتهاد ۔ ص : ۶۶۶

:۴۴ شریعة اللّٰه الخالدة ۔ ص : ۲۲۵

:۴۵ المدخل الی علم اصول الفقه ۔ ص : ۱۱۳

:۴۶ محمد معروف دوالبی ۔ المدخل الی علم اصول الفقه (مطبعة الجامعة سوریة ۱۹۵۵ء) ص : ۳۲۸۔

:۴۷ ایضاً ۔ نیز : احمد بن حنبل ۔ حیاته وعصره ۔ ص مناهج الاجتهاد ۔ ص : ۶۸۲

:۴۸ اعلام الموقعین ۔ ۲۲/۱

:۴۹ المدخل الی علم اصول الفقه ۔ ص : ۳۲۸

:۵۰ الانصاف (شاہ ولی اللّٰه) ۔ ص : ۵۵، ۵۶،

:۵۱ حجة اللّٰه البالغة ۔ ۱۳۹/۱، ۱۶۱

:۵۲ اعلام الموقعین ۔ ۲۳/۱، تاریخ بغداد ۔ ۲۲۱/۲،

:۵۳ اعلام الموقعین ۲۳/۱

:۵۴ مقدمة ابن خلدون ص : ۳۸۶، مناهج الاجتهاد ص : ۶۸۳

:۵۵ اعلام الموقعین – ۲۴/۱

:۵۶ عبدالقادر بن بدران دمشقی – المدخل الیٰ مذهب الامام احمد بن حنبل (طبع بیروت ۱۹۸۱ء) – ص : ۱۱۶، مناهج الاجتهاد – ص : ۶۸۲، ۶۸۳

:۵۷ حدیث قہقہہ کو عبدالرزاق نے اپنی مصنف (نمبر : ۳۷۶۱) میں درج کیا ہے –" ایک نابینا شخص کنویں میں گر گیا ، نبی اکرم صلی اللّٰہ علیہ وسلم صحابہؓ کرام کو نماز پڑھا رہے تھے – اس واقعہ پر نماز میں شریک بعض صحابہ ہنس پڑے ، نبی علیہ السلام نے اختتامِ نماز کے بعد حکم دیا کہ : جو لوگ نماز میں ہنسے ہیں وہ اپنی نماز لوٹائیں – اور وضو بھی دوبارہ کریں "– اس روایت کے رجال اگرچہ ثقہ ہیں مگر مرسل ہے – اس کے باوجود امام ابو حنیفہ نے اس حدیث کی موجودگی میں قیاس کو ترک کیا ، اور اس حدیث کو معمول بہ ، اور اپنے مسلک کی بنیاد قرار دیا – مزید تفصیل : نصب الرایة – ۵۰/۱

:۵۸ مرسلؒ کے معنی یہ ہیں کہ راوی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کا قول، یا عمل تو بیان کر دیتا ہے مگر سلسلہؑ روایت کو تابعی پر لے جا کر چھوڑ دیتا ہے – اس صحابی کا نام ذکر نہیں کرتا جس سے اس تابعی نے روایت اخذ کی ، اور پھر اس صحابی نے براہ راست نبی علیہ السلام سے وہ بات سنی ، یا ان کا عمل دیکھا اور اس کو نقل کیا –

اعلام الموقعین – ۳۱/۱، مناهج الاجتهاد – ص : ۶۸۹ –

:۵۹ الفقه الاسلامی (محمد یوسف موسی) – ص : ۱۵۴–،

المدخل (عبدالقادر بن بدران)– ص : ۱۱۹–

:۶۰ کتاب الام – ۲۷۱/۷

:۶۱ کتاب جماع العلم – تحقیق احمد محمد شاکر (طبع مصر) ص : ۶۱ – ۶۴

:۶۲ امام شافعی کی کتاب اختلاف الحدیث ، ان کی کتاب الام کے حاشیہ پر طبع شدہ ہے –

۶۳: ایضاً ـ نیز : مناهج الاجتهاد ـ ص : ۶۶۲، ۶۶۶

۶۴: المدخل الی مذهب الامام احمد بن حنبل ـ ص : ۱۲۹

۶۵: ارشاد الفحول ـ ص : ۶۹

۶۶: ایضاً ـ نیز احمد بن حنبل (ابوزهرة)ـ

۶۷: اعلام الموقعین ۳/۲

۶۸: ابن قیم نے اس موضوع پر خاصی تفصیل سے گفتگو کی ہے ـ اعلام الموقعین ۱۱۸/۳، ۱۱۹، ۱۷۰ـ نیز : المدخل الیٰ مذهب الامام احمد بن حنبل (عبد القادر بدران)ـ ص : ۲۹۶ـ

۶۹: کتاب الام ـ ۲۱/۲

باب : ۸

اختلافِ فقہا - اسباب و علل

مباحث :

- اختلافِ فقہاء کے اسباب
- اختلافِ روایات
- روایت باللفظ اور روایت بالمعنیٰ
- محدثین اور فقہاء کے طریقِ کار کا اختلاف
- فروعی مسائل میں اختلافِ آراء رحمت ہے

ایک شخص جب فقہاء اور مجتہدین کی آراء اور ان کے اجتہادات پر نظر ڈالتا ھے تو اس کے سامنے یہ بات سوالیہ نشان بن کر ابھرتی ھے کہ :
جب تمام فقہاء ، اور آئمہ مجتہدین کے استدلال اور استخراج مسائل کا بنیادی ماٰخذ و مصدر کتاب اللہؐ ، اور سنت رسول ھے تو پھر ان کی آراء اور اجتہادات میں مختلف مواقع پر اختلاف کیوں ھے ۔ ایک مسئلے میں ایک امام اور مجتہد کی ایک رائے ھے ، اور اسی مسئلے میں دوسرے امام یا ائمہ کی آراء اس سے مختلف ھیں ۔ ایسا کیوں ھے اس کے اسباب و علل کیا ھیں ۔؟

یہ مسئلہ یقیناً وضاحت طلب ھے ۔ مقالہ کے مختلف ابواب میں اس امر پر گفتگو کی جا چکی کہ اُئمہ اربعہ کے اصول اجتہاد کیا ھیں ۔ کتاب اللہ اور سنت رسول سے احکام مسائل کے اخذ و استنباط میں انھوں نے کیا طریقِ کار اپنایا ، اور کیا طرزِ استدلال اختیار کیا ۔ اور اُن کے اصول و دلائل میں باھم کیا فرق و امتیاز ھے ۔؟

جن حضرات نے اُئمہ مجتہدین اور فقہاء کے ان اختلافات کے اسباب و عِلَل سے آ گہی حاصل نہیں کی ، اور اس کی حقیقت تک نہیں پہنچے وہ مختلف الجھنوں کا شکار ھو گئے ۔ ان اختلافات کی تہ تک نہ پہنچنے کے سبب ان کے ذھنوں میں یہ سوال ابھرا کہ جب چاروں ائمہ مجتہدین کے احکام مسائل کے اخذ و استنباط میں ماٰخذ و مصادر مشترک ھیں تو پھر اختلاف کی کیا وجہ ۔؟ اس لئے ضروری ھوا کہ اس اختلاف کے اسباب و علل کی نشان دھی کی جائے ، اور یہ بتایا جائے کہ اس کا مبنا اور منشاء کیا ھے ۔؟

فقہاء ، اور اھلِ علم نے اس کے مختلف اسباب اور وجوہ بیان کئے ھیں ۔ مثلاً :

۱: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تعلیم مسائل کی وہ صورتیں نہیں تھیں ، جو آج ھیں ، فقہ ، فتاوی ، اور مسائل کی چھوٹی یا بڑی مستقل کتابیں نہیں لکھی جاتی تھیں ، جس طرح آج نہ صرف مسائل بلکہ ان کے ارکان

آداب و شرائط اور فضیلت پر الگ الگ وسائل اور کتابیں تالیف ہوتی ہیں ۔ اس وقت معاملہ بہت آسان اور سادہ تھا ۔ جو حکم نازل ہوتا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کو اس کے کرنے کا حکم دے دیتے یا خود عمل کر کے بتلا دیتے ۔ وضو کا حکم نازل ہوا ، حضرت جبرئیل علیہ السلام نے حضور کو وضو کا طریقہ بتایا ، اور حضور نے صحابہ کو وضو کر کے بتلا دیا ، نماز کا حکم آیا ، جبرئیل علیہ السلام نے حضور کو نماز پڑھ کر بتا دی ، حضور نے امت کو نماز کا حکم سنایا اور نماز پڑھ کر دکھائی ، اور فرمایا : جس طرح تم مجھے نماز پڑھتا دیکھ رہے ہو بس اسی طرح نماز پڑھو "۔ یہ تجزیہ نہیں کیا کہ اس کا فلاں جزو شرط ہے ، فلاں رکن ، فلاں فرض ، اور فلاں مستحب ۔ صحابہ نے بھی یہ تحقیق نہیں کی کہ نماز کے مختلف اجزاء میں سے کسی جزو کا کیا مرتبہ اور کیا حکم ہے ۔ اگر کسی وقت کوئی سوال کرتا تو اسے ناپسند کیا جاتا ۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اور بعض دوسرے صحابہ قرآن حکیم کی اس آیت سے دلیل پکڑتے لا تسئلوا عن اشیاء ان تبولکم تسئوکم [(1)] (اشیاء کے بارے میں (زیادہ) سوال مت کرو ۔ اگر تم پر ان کی حقیقت ظاہر ہو گئی تو تمہارے لئے برا ہو گا)۔

حضرت عبداللہ بن عمر نے ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی بیان کیا : لاتمنعوا اماء اللہ مساجد کم (اللہ کی بندیوں کو نماز پڑھنے کے لئے اپنی مسجدوں میں آنے سے نہ روکو) ان کے بیٹے نے کہا : حالات کو دیکھتے ہوئے ہم عورتوں کا مسجد میں نماز کے لئے آنا مناسب نہیں سمجھتے ۔ عبداللہ بن عمر نے حدیث رسول کے مقابلے میں اپنے بیٹے کا یہ فقرہ سنا تو غصے سے تلملا گئے ۔ کہنے لگے : میں قول رسول بیان کر رہا ہوں ، اور تو کہتا ہے کہ ہم عورتوں کو مسجدوں میں نہیں آنے دیں گے " اور صرف غصے اور ناراضگی کا ہی اظہار نہیں کیا بلکہ مرتے دم تک بیٹے سے بات نہیں کی ۔

اسی طرح عبداللہ بن عمر سے کسی نے پوچھا :" وتر واجب ہیں یا سنت"۔؟ آپ نے جواب دیا : میں نے حضور علیہ السلام کو ہمیشہ پڑھتے دیکھا ہے ، اس نے

پھر پوچھا ۔ آپ نے پھر یہی جواب دیا ۔ اس کا صاف مطلب یہ تھا کہ عمل کرنے والے کو تحقیق و تدقیق میں نہیں پڑنا چاہئے ۔ حضرت عمر فاروق سے اگر کوئی اس طرح سوالات کرتا تو اس کو سزا دیتے ۔

صحابہ جس طرح حضور کو عمل کرتے دیکھتے ویسے ہی عمل کر لیتے ۔ ایک شخص نے دیکھا کہ آپ نے وضو میں ایک ایک عضو کو ایک ایک بار دھویا اس نے ویسا ہی کر لیا ، دوسرے نے تین تین بار دھوتے دیکھا اس نے اس کے مطابق عمل کیا ۔ اور پھر وہ دوسروں سے بیان بھی ویسے ہی کرتا ۔ ایسی صورت میں اختلاف ہونا لازمی امر تھا ۔ مثلاً :

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ : ایک نابینا صحابی نے حضور علیہ السلام سے عرض کیا کہ مجھے مسجد تک لے جانے والا کوئی شخص نہیں ہے ۔ کیا مجھے اس کی اجازت ہے کہ میں گھر میں نماز ادا کر لیا کروں ۔؟ حضور نے اس کی اجازت مرحمت فرما دی ۔ ایک دوسری روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب حضور علیہ السلام کو یہ معلوم ہوا کہ ان نابینا صحابی کا گھر مسجد سے قریب ہے تو آپ نے فرمایا کہ تمہیں فرض نمازیں گھر میں پڑھنے کی اجازت نہیں ہے۔(۲)

ایک ہی شخص کے بارے میں دو مختلف روایتیں ، اور دو مختلف حکم ہیں ۔ لیکن تحقیق و تجسس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی شخص کے بارے میں حضور علیہ السلام نے جو دو مختلف حکم فرمائے وہ اس لئے کہ صورت حال بدل گئی تھی ۔ جو شخص پورے پس منظر سے واقف نہیں ہو گا ، اور اسے صرف ایک روایت کا علم ہو گا وہ اسے اختیار کرے گا ، اور جسے دوسری روایت کا علم ہو گا وہ اس پر عمل پیرا ہو جائے گا ۔

نبی علیہ السلام کے زمانے میں بعض واقعات ایسے ہوتے تھے کہ حضور علیہ السلام کسی ایک شخص کو کوئی کام کرنے کی اجازت مرحمت فرما دیتے تھے ، لیکن دوسروں کو وہی کام کرنے سے روک دیتے تھے ۔ اس کی وجہ اور حکمت دونوں کے حالات کا مختلف ہونا ہوتا تھا ۔ غزوہ تبوک کے موقعہ پر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنا پورا مال جہاد کے لئے نذر کیا ، حضور نے اسے قبول کر لیا ۔ لیکن دوسرے بعض صحابہ نے اپنا سارا مال پیش کرنا چاہا تو آپ نے انہیں منع فرما دیا ۔

ایک صحابی نے حضور سے پوچھا : کیا میں سفر کی حالت میں روزہ رکھ لیا کروں ؟ یہ صحابی بہت صحت مند تھے ، اور کثرت سے روزے رکھا کرتے تھے ۔ حضور نے فرمایا : اختیار ہے ۔ چاہے تو رکھو ، اور چاہے نہ رکھو "۔

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا : " سفر کی حالت میں روزہ رکھنا کوئی نیکی کی بات نہیں ہے"۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ (: ۳۲ھ) حضور علیہ السلام سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا : " سفر کی حالت میں روزہ رکھنے والا ایسا ہے جیسا کہ حضر (غیر سفر) کی حالت میں روزہ توڑنے والا "۔

روایات کے اختلاف کی بنیادی وجہ ، حالات کا اختلاف ہے ، ایک شخص کے الگ حالات تھے ، اسے نبی علیہ السلام نے ایک حکم دیا ، دوسرے شخص کے حالات اس سے بالکل مختلف تھے ، آپ نے اسے دوسرا حکم دیا ، دوسرے یہ کہ ایک مجلس میں ایک بات کہی ، دوسری مجلس میں دوسری بات کہی ، اس کے سامعین الگ تھے ۔ ہر مجلس کے سامعین نے جو بات سنی وہ دوسروں سے نقل کر دی ۔

اس صورت حال میں فقہاء صحابہ ، تابعین ، اور ائمہ مجتہدین اس امر کی طرف متوجہ ہوئے کہ وہ دونوں طرح کی روایات کا ماخذ اور پس منظر تلاش کریں ، اور جس روایت ، اور جس حکم کا جو پس منظر اور بنیادی سبب ہے ، اس کو اسی پر محمول کریں ۔(۳)

۲: دوسری وجہ یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی خاص شخص کو ، کسی خصوصیت کی وجہ سے کوئی خاص حکم دیا ، حاضرین مجلس نے اسے عام حکم سمجھ کر کلیہ کے طور پر نقل کر دیا ۔ جیسے حضور علیہ السلام نے ایک صحابی کا مہر یہ قرار دیا کہ جو چند قرآنی آیات انہیں یاد ہیں وہ اپنی منکوحہ کو یاد کرا دیں ۔ یہ ایک خاص حکم تھا ۔ جو لوگ مجلس میں موجود تھے اور ان کے سامنے اس حکم کا پورا پس منظر تھا ، انھوں نے خصوص پر محمول کیا ، اور جن کے سامنے پورا پس منظر نہیں تھا ، انھوں نے محض اس واقعہ کی اطلاع پائی ، انھوں نے اسے عموم پر محمول کیا ۔(۴)

۳: اختلاف روایت کی وجہ یہ ہوئی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو متعدد لوگوں نے ایک کام کرتے دیکھا ـ دیکھنے والوں میں سب لوگ ایک ہی ذهنی اور فکری سطح کے لوگ نہیں ہوتے تھے ـ کچھ لوگ دانائی اور فقاہت میں کمزور ـ مگر حافظے کے تیز ، جو دیکھا اسے خوب یاد رکھا ـ انہوں نے حضور کے اس عمل کو من و عن نقل کیا ـ مگر سیاق و سباق اور پس منظر کے بغیر ـ حضور کے سفر حج کے حوالہ سے ایسی بے شمار مثالیں ذخیرہ حدیث و روایت میں موجود ہیں ـ مثلاً : رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حج کا احرام باندھا تو کسی نے سمجھا کہ آپ قارن ہیں ـ یعنی حج اور عمرہ دونوں کی ایک ساتھ نیت کرنے والے ہیں ـ کسی نے خیال کیا کہ آپ متمتع ہیں ـ یعنی پہلے عمرہ ادا کریں گے اور پھر حج ادا کریں گے ـ

اسی طرح اس بات میں اختلاف ہوا کہ حضور نے کس وقت احرام باندھا ـ اس اختلاف کی وجہ یہ ہوئی کہ حضور نے ہجرت کے بعد صرف ایک حج کیا ، مجمع ایک لاکھ سے زیادہ تھا ، ہر شخص حضور کو بیک وقت نہیں دیکھ سکتا تھا ، جس نے جس وقت پہلی بار احرام کی حالت میں دیکھا اس نے اسی کے مطابق نقل کر دیا ـ(۵)

۴: بسا اوقات اختلاف اس لئے پیش آتا ہے کہ حکم یا عمل کی علت بدل جاتی ہے ـ مثلاً ایک روایت ہے کہ : نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما تھے ، ایک کافر کا جنازہ سامنے سے گزرا ، حضور کھڑے ہو گئے ـ ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ اس لئے کھڑے ہوئے تھے کہ جنازے کے ساتھ فرشتے ہوتے ہیں ، ان کی تعظیم مقصود تھی ، اس صورت میں مومن کا جنازہ اگر گزرے تو بطریق اولی کھڑا ہونا چاہئے ـ جن لوگوں کے نزدیک فرشتوں کا ہونا علت ہے ، ان کے نزدیک کافر کا لفظ روایت میں ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ـ(۶)

بعض دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اس لئے کھڑے ہوئے کہ کافر کا جنازہ مسلمانوں کے سروں سے اونچا ہو کر نہ گزرے ، اس میں مسلمانوں کی اہانت کی پہلو ہے ـ اس صورت میں قیام صرف کافر کے جنازے کے ساتھ مخصوص تھا ، اور روایت میں کافر کے ذکر کرنے کی خاص طور سے ضرورت ہے ـ(۷)

:۵ اختلاف کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ بعض روایات میں ایسے الفاظ استعمال ہوئے جو ایک سے زائد معانی میں یکساں طور پر مستعمل تھے ـ نبی علیہ السلام نے اپنے کلام میں اس لفظ کے ایک معنی مراد لئے ـ مگر سننے والوں نے دوسرے معنی مراد لے لئے ـ جیسے وضو کا لفظ ـ اصطلاحی معنی کی رو سے اس وضو کے لئے استعمال ہوتا ہے جو نماز کے لئے کی جاتی ہے ـ لیکن از روئے لغت صفائی ، نظافت ، اور پاکیزگی کی خاطر ہاتھ منہ دھونے کو کہتے ہیں ـ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے حضور علیہ السلام سے عرض کیا کہ : میں نے تورات میں پڑھا ہے کہ کھانے کے بعد وضو کرنا ، کھانے میں برکت کا باعث ہے " ـ حضور نے فرمایا: کھانے سے پہلے اور کھانے کے بعد وضو کرنا ، کھانے میں برکت کا سبب ہے "ـ اس واقعے ، اور کلام میں حضرت سلمان نے بھی ، اور حضور نے بھی وضو سے نظافت کی خاطر ہاتھ دھونا مراد لیا ہے ، نماز والی وضو ہرگز مراد نہیں ہے ـ(۸)

:۶ اختلاف کی ایک وجہ یہ تھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کام کی ممانعت فرمائی ـ ہر زبان میں حکم کی نو علتیں مختلف ہوتی ہیں ـ بعض سننے والے اسے قطعی اور حتمی سمجھتے ہیں ، بعض کا خیال ہوتا ہے کہ حکم کی تعمیل افضل و بہتر ہے ـ اگر تعمیل نہیں کریں گے تو کسی سزا کے مستحق نہیں ہوں گے ـ بعض اسے محض اجازت پر محمول کرتے ہیں ـ

اختلاف روایات ، اور اختلاف آراء کی یہ وہ صورتیں تھیں جو صحابہ کرام کے دور میں پیش آئیں ـ ان کے بعد تابعین کا زمانہ آیا ، اور انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے ساتھ ساتھ صحابہ کے مختلف اقوال ، اور مختلف توجیہات و تعبیرات کو محفوظ کیا ، اور نئے حالات و مسائل کے احکام معلوم کرنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کرام دونوں کو اپنا رہبر و پیشوا قرار دیا ، اور دونوں کے علم و حکمت سے بھرپور استفادہ کیا ـ

ظاہر ہے کہ صحابہ میں اختلاف موجود تھا ، ہر تابعی کو یہ سہولت حاصل نہ تھی کہ تمام صحابہ کے مختلف اقوال و آراء کو جمع کر کے ان میں باہمی تطبیق و ترجیح کی صورت نکالتے ـ پھر بھی ان حضرات نے جہاں تک ممکن تھا ، صحابہ کے

مختلف اقوال جمع کئے ، اور بعض پر بعض کو کسی قوی دلیل اور مضبوط قرینے کی بنا پر ترجیح دی ـ جو اقوال کمزور اور مرجوح نظر آئے انہیں ترک کیا ـ اگرچہ ان میں بعض اقوال ایسے تھے جو جلیل القدر صحابہ کی طرف منسوب تھے ـ مگر علم و تحقیق کی دنیا اور ہے ـ اور عشق و عقیدت کی دنیا بالکل الگ اور مختلف ہے ـ ان حضرات کا کمال احتیاط تھا اور دین کے بارے میں اس کی اشد ضرورت تھی کہ محبت و عقیدت ، اور علم و تحقیق کے درمیان حد فاصل کو کبھی مٹنے نہیں دیا ـ عقیدے ، حکم ، اور مسئلہ کی جہاں بات آئی وہاں خوب اچھی طرح چھان پھٹک کی ـ اور کسی قول اور روایت کو قبول کرنے اور رد کرنے میں کسی رو رعایت سے کام نہیں لیا ـ

صحابہ کے بعد یہی حضرات مختلف علاقوں میں لوگوں کی توجہ کا مرکز بننے کے لائق تھے ، اور بجا طور پر اس بات کے مستحق تھے کہ لوگوں کی دینی ، علمی ، اور فکری رہ نمائی کا فریضہ ادا کریں ـ چناں چہ جہاں جہاں یہ حضرات (تابعین) موجود تھے وہاں لوگوں کے مقتدا اور پیشوا بن گئے ـ ان میں جو زیادہ اہل علم و فضل تھے ان کے پاس دور و دراز سے لوگ استفادہ کی غرض سے آتے ـ ان کے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث تھیں ، صحابہ کی زندگی ، ان کے اقوال و آراء اور فتاوی تھے ـ اور ان میں باھمی تطبیق اور ترجیح کی صورتیں اور اصول تھے ـ ان کے علاوہ کچھ نئے حالات و مسائل بھی تھے ، جن میں ان حضرات کی مستقل آراء تھیں ، اجتہاد و استنباط کے مختلف طریقے ، اور مختلف زاویہ ہائے نظر بھی تھے ـ طالبان علوم نے ان تمام چیزوں سے استفادہ کیا ـ اور پھر یہ استفادہ کرنے والے اپنے اپنے علاقوں میں بعد میں آنے والوں کے لئے مرکز و مرجع بنے ـ(۹)

:۷ مذکورہ بالا اسباب و وجوہ کے علاوہ اختلاف روایات کی ایک اہم وجہ احادیث کی روایت بالمعنی بھی تھی ـ صحابہ اور تابعین کے ابتدائی دور میں روایت باللفظ کا اہتمام نہیں تھا ـ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کو اپنے الفاظ میں نقل کر دیا جاتا تھا ـ ابن سیرین (م: ۱۱۰ ھ) کہتے ہیں کہ : میں نے ایک ہی حدیث کو دس مشائخ سے سنا ، ان میں سے ہر ایک نے اسے مختلف الفاظ کے ساتھ روایت کیا

لیکن معنی ایک تھے ۔ اس بارے میں علمائے فن نے طویل بحثیں کی ہیں کہ روایت بالمعنی جائز ہے یا نہیں ۔؟ لیکن علامہ سیوطی نے آئمۂ اربعہ کا اس پر اتفاق نقل کیا ہے کہ اگر روایت کرنے والے میں وہ شرائط پائی جاتی ہوں جو اہل فن نے عائد کی ہیں تو پھر روایت بالمعنی جائز ہے ۔(۱۰)

أئمہ مجتہدین کے مسالک اور آراء کے مختلف ہونے میں حسب ذیل وجوہ کا بھی دخل ہے :

الف : ایک امام کو ایک حدیث ایسے ذریعے سے پہنچی جو اس کے نزدیک قابل اعتماد تھا ۔ لیکن دوسرے امام تک کسی ایسے ذریعے سے پہنچی جو اس کے نزدیک معتبر نہ تھا ، اس نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا ۔

ب : پیش آمدہ مسائل اور واقعات کا حل دریافت کرنے کے لئے مختلف اصول وضع کرنا ، اور مقررہ اصول کے تحت ان کا حل معلوم کرنا ۔ کسی نے اس کے لئے کوئی اصول وضع کیا ، اور کسی نے دوسرے اصول سے کام لیا ۔

ج : عرف و رواج کا اختلاف ۔ شریعت کے بعض مسائل ایسے ہیں کہ عرف اور رواج کی تبدیلی سے ان کا حکم بھی بدل جاتا ہے ۔ ائمہ مجتہدین کی رہائش مختلف علاقوں میں تھی ۔ انھوں نے اپنے اپنے علاقوں کے عرف کے مطابق مسائل کا حل دریافت اور معین کیا ۔ (عرف کی بحث میں یہ بات واضح طور پر بیان کی جا چکی)۔

اس موقعہ پر ایک اور بات قابل غور ہے ۔ اور وہ یہ کہ محدثین اور فقہاء کی نوعیت کار میں فرق ہے ۔ اس کو سمجھنا ضروری ہے ۔ اس کو سمجھنے سے مذکورہ بالا اختلاف کے بنیادی سبب کو سمجھنے میں مدد ملے گی ۔

یہ دونوں گروہ بادی النظر میں ایک دوسرے کے مقابل اور مخالف نظر آتے ہیں ۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ۔ بات یہ ہے کہ ان دونوں کے طریق کار میں بہت باریک مگر بنیادی فرق ہے ۔ ایک طبقے کی توجہ اور کاوش کا مرکزی نقطہ فقہ کی ترتیب و تدوین کا کام تھا ، اور دوسرے کی نظر تدوین حدیث کے کام پر تھی ۔ یہیں سے احکام مسائل کی دریافت میں فرق و امتیاز رونما ہوا ۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رکھنے کی ہے کہ کوئی فقیہ ایسا نہیں تھا جو صحیح حدیث کے مستند ذریعے سے اپنے تک پہنچنے کی صورت میں اپنی رائے اور اجتہاد کو ترجیح دیتا ہو ۔

اسی طرح کوئی محدث بھی ایسا نہیں جو حالات و ضرورت کی بنا پر مسائل کا حکم دریافت نہ کرے ۔ فرق یہ ہے کہ فقیہ اپنے مقررہ اصول و ضوابط کے تحت مسئلہ کا حل تلاش کرے گا ، اور محدث کسی چیز کی بنا پر اس کا حل بتائے گا ۔ محدث کے سامنے ایک حد تک دوسری راہیں مسدود ہیں اس لئے وہ روایتوں کے قبول کرنے میں لازمی طور پر فراخ دل ہو گا ۔ لیکن فقہ کے سامنے دوسری راہیں بھی کھلی ہیں ، اس لئے وہ کافی چھان پھٹک کے بعد کسی روایت کو قبول کرے گا ۔

اس کے علاوہ دونوں کے مزاج اور طبیعت میں بھی فرق اور اختلاف ہے ۔ ایک روایت کا دلدادہ ، دوسرے پر درایت کا غلبہ ۔ احکام مسائل کی دریافت میں اس فرق کا اثر یقیناً ظاہر ہو گا ۔ مثلاً سنت سے احکام کے اخذ و استنباط میں محدث اس کی رعایت نہیں کرے گا کہ فقہاء نے اس سے استدلال کیا ہے یا نہیں ۔ اس کے مطابق صحابہ کا عمل ثابت ہے یا نہیں ۔؟ حدیث کی موجودگی میں محدث کسی صحابی کے قول ، فتوے ، رائے ، اور کسی مجتہد کے اجتہاد کی طرف دیکھنے کی ضرورت محسوس نہیں کرے گا ۔ صرف حدیث کے نہ ملنے کی صورت میں صحابہ کے آثار ، اور فتاوی کی طرف رجوع کرے گا ۔ قول اور فتوے کی صورت میں ترجیح کی بنیاد علم ، تقوی ، اور حفظ میں برتری اور شہرت ہو گی ۔

اختلاف مجتہدین کے بارے میں عبدالوہاب شعرانی ۔(م: ۹۷۳ھ) کا تبصرہ بہت جامع ہے ، وہ کہتے ہیں :

" اگر انصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو یہ بات پوری طرح واضح ہو جائے گی کہ تمام آئمہ مجتہدین راہ حق کے مسافر ہیں ، ائمہ اربعہ کے فقہی مسالک شریعت مطہرہ کے ترجمان ہیں ، اس کی حدود سے کوئی باہر نہیں ۔ ان کے مختلف اقوال و آراء امت کے لئے رحمت کا باعث ہیں ۔

اللہ جل شانہ جو علیم و حکیم ہیں ، ان کی حکمت اور مصلحت اسی کی مقتضی تھی کہ غیر منصوص احکام میں اختلاف آراء ہو ۔ اگر اللہ تعالی کو یہ بات پسند نہ ہوتی تو وہ معمولی سے اختلاف کو بھی ممنوع قرار دیدیتے ۔ جس طرح دین کے بنیادی اور اصولی احکام میں اختلاف کو حرام قرار دیا ۔

اس حدیث پر ہمیشہ نظر رکھنی چاہئے کہ فروعی اور جزئی اختلافات کا معاملہ اصولی اختلاف سے بالکل مختلف ہے۔ انہیں ایک سطح پر نہیں رکھنا چاہئے۔ اس خلط مبحث سے فتنے میں پڑ جانے کا اندیشہ ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فروعی اختلاف آراء کو امت کے لئے رحمت قرار دیا ہے۔

ائمۂ مجتہدین کے اقوال و آراء مشکاۃِ نبوت سے ماخوذ ہیں، ان کے اقوال و آراء میں فرق یہ ہے کہ کسی ایک امام نے حکم شرعی کے متعلق اصل حکم اور عزیمت کو اختیار کیا، اور دوسرے نے رخصت کو ترجیح دی"۔(۱۱)

ائمۂ مجتہدین کے اقوال و آراء میں جو اختلاف ہے، اس پر اگر غور کریں تو اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ اس کا ہونا ضروری تھا۔ اگر عقائد، اور اصولی احکام کی طرح ہر حکم حتمی طور پر اتارا جاتا، اور ماہرین فن کو اجتہاد و استنباط کی اجازت نہ ہوتی تو یہ امر امت کے لئے تنگی کا باعث بن جاتا۔ عقل کا بھی تقاضا یہی ہے کہ جس دین کو قیامت تک کے لئے باقی رہنا ہے، اور اس میں کسی تغیر و تبدل کا نہ امکان ہے، اور نہ اجازت۔ اس میں مسائل کی ایک ایسی نوع بھی شامل ہونی چاہئے تھی جس میں اس کے ماننے والے اجتہاد سے کام لے سکیں، اور ان کے لئے اپنی ضرورت اور عرف و عادت کے مطابق دو احکام میں سے کسی ایک حکم کو اختیار کرنے کی اجازت ہو۔ بشرطیکہ وہ قرآن و سنت کے بیان کردہ اصول و قواعد سے باہر نہ ہو۔

اختلافِ ائمہ کی بحث میں ایک اور پہلو بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ جب اجتہاد شرعی چیز ہے، جس میں رائے اور فہم کا دخل ہوتا ہے، اور علمی و ذہنی سطح کے اختلاف کے باعث آراء مختلف ہو سکتی ہیں اور جب آراء مختلف ہوں گی تو ظاہر ہے کہ ائمہ کا اجتہاد اس سے متاثر ہو گا، اور ایک ہی مسئلے میں ایک سے زائد اجتہادی آراء ہو سکتی ہیں۔ لیکن آراء کے اس اختلاف کو نہ دین کے لئے مضر کہا جائے گا، اور نہ اس سے امت میں تفریق و انتشار پیدا ہو گا۔

اختلاف کی یہ صورت علم ، علماء اور امت کے لئے ترقی کا بھی باعث ہے ، اور عوام و خواص کے لئے رحمت کا سبب بھی ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیا میں کوئی ترقی تصادم اور ٹکراو کے بغیر نہیں ہوتی ۔ بلکہ ترقی نام ہی دو مخالف چیزوں کے ٹکرانے کا ہے ۔ علم کی وسعت اور ترقی بھی افکار و آراء کے ٹکراو اور تصادم سے وابستہ ہے ۔ ایک حکیمانہ مقولہ ہے : دل آدمی کا مردہ ہے ، اس کی زندگی علم سے ہے ، اور علم انسان کا مردہ ہے ، اس کی زندگی بحث و مناظرے سے ہے "۔

ظاہر ہے کہ بحث و مناظرہ ، علم کو علم سے ٹکرانے ہی کا نام ہے ، جس سے علم کے مخفی گوشے نمایاں ہوتے ہیں ۔ تکدین الٰہی نے اسی لئے اسلام کے مقابلے میں کفر کی طاقتیں کھڑی کیں تاکہ کفر اپنی تمام تر توانائیوں کے ساتھ اسلام سے ٹکرائے اور اسلام کے حق و صداقت پر مبنی تمام پہلو روشن ہو جائیں ۔

علم کے مقابلے پر شک ، شبہ اور تذبذب کا لشکر اسی لئے صف آراء کیا گیا کہ جہل اپنے جس حصے کو علم کے خلاف استعمال کرتا ہے ، علم کے اتنے ہی مخفی گوشے دنیا کے سامنے واضح ہو جاتے ہیں ۔

شریعت نے مشورہ کا حکم اسی لئے دیا کہ مختلف آراء کے تصادم سے معاملے کے اچھے اور برے ۔ تمام پہلو سامنے آ جاتے ہیں ، اور بات خوب اچھی طرح چھن چھنا کر بے غبار صورت میں سامنے آ جاتی ہے ، جب تک اضداد نہ ہوں ، اشیاء کی حقیقت پورے طور پر واضح نہیں ہوتی ۔ اسی لئے اللہ تعالی نے دین میں ایک حصہ اہل فکرونظر کے اجتہاد و تحقیق اور تصادم آراء کے لئے چھوڑ دیا تاکہ اسلام کا وہ مخفی اور باطنی پہلو بھی نہ صرف عیاں ہو بلکہ بحر بے کراں کی طرح پھیلتا چلا جائے جو وسیع تر اصول و کلیات ، اور مخفی اسرار و علل پر مشتمل ہے ۔ اور اس طرح خلق خدا امت مسلمہ کے مخصوص اور چیدہ دماغوں اور صلاحیتوں سے بھر پور استفادہ کر سکے ۔ لوگوں کو اسلامی علوم کی جامعیت اور کتاب و سنت کی ہمہ گیریت کا بھی اندازہ ہو جائے ، اور لوگ اس حقیقت سے آشنا ہو جائیں کہ کتاب و سنت کے مختصر نصوص میں علوم کا کتنا بڑا ذخیرہ بھرا ہوا ہے ۔

اختلافِ اُئمہ کی بدولت احادیث کا ہر ہر محمل اجتہادی مسائل کی صورت میں معمولی بہ ہے اور کلام نبوت کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جس تک لوگوں کی رسائی نہ ہو ، اور جس پر عمل مشکل ہو ۔

اس اختلاف سے امت کے لئے ایک سہولت بہم پہنچتی ہے ، وہ یہ کہ ہر دوق کا آدمی اور طبقہ اپنے دوق کے امام مجتہد کی پیروی کر کے تعلیمات اسلام پر عمل پیرا ہو سکتا ہے ، جس امام کا مسلک اور اصول ۔ جس ماحول اور معاشرے کے لئے زیادہ موزوں اور مفید ہیں وہ اسے اپنا سکتا ہے ۔ اس اجتہادی اختلاف نے اسلام کو ایک ایسے دریا کی مانند بنا دیا جس کا ایک گھاٹ نہ ہو ، کئی گھاٹ ہوں ، جو راہ رو جس طرف سے گزرے اس سے اپنی پیاس بجھا لے ، ہر سمت سے گھوم کر ایک ہی طرف آنے کی مجبوری نہ ہو ۔ ہر گھاٹ کا پانی یکساں ہے ، مزا بھی ایک ہے اور تاثیر بھی ایک ۔ صرف رخ بدلا ہوا ہے ۔

اس اجتہادی اختلاف کی بدولت دھین و فطین شخصیتوں کے چھپے ہوئے جوھر کھلے ، کتاب و سنت کی بلاغت و جامعیت کے سارے مستور پہلووں کا اظہار ہوا ، امت کے لئے عملی آسانیاں بہم پہنچ گئیں ۔ ذات نبوت میں جو نوع بنوع علوم اللہ جل شانہ نے ودیعت کئے تھے ، وہ امت پر آشکار ہو گئے ۔

غرض دین ، پیغمبر اور امت سب کے لئے اجتہادی اختلاف اور فروعی تنوع مفید اور سود مند ثابت ہوا ۔ اسی لئے کھلے لفظوں میں اس کی مذمت کی بجائے ستائش کی گئی ، اور اسے رحمت واسعہ کہا گیا ۔(۱۲)

باب : ۸

حواشی و حوالہ جات

:۱ القرآن : ۱۰۱/۵

:۲ مناهج الاجتهاد (مذکور)ــ ص : ۹۸

:۳ الاحکام (ابن حزم) ۱۲۳/۲ ــ نیز دیکھئے : حجة اللّٰه البالغة جلد اول ، بحث : " اختلاف فقہاء کی حقیقت "ــ

:۴ محمد زکریا کاندھلوی ــ اختلافِ ائمہ (مکتبہ رشیدیہ ساهی وال ــ ت ــ ن) ص : ۲ــ ۱۱،

:۵ مناهج الاجتهاد ــ ص : ۸۹ و مابعد

:۶ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف (شاہ ولی اللّٰه دهلوی) ص : ۹، ۱۰

:۷ ایضاً ــ ص : ۱۰ ، نیز دیکھئے : حجة اللّٰه البالغة ۱۵۵/۱

:۸ اختلافِ ائمہ ــ ص : ۱۸ ، ۱۹

:۹ الانصاف ــ ص : ۵ ، ۶

:۱۰ حجة اللّٰه البالغة ــ ۱۵۵/۱ و مابعد ــ نیز دیکھئے : اختلاف الفقهاء (امام طحاوی) تحقیق و تعلیق ڈاکٹر صغیر حسن معصومی ــ ج :۱ ــ مقدمة

:۱۱ المیزان الکبریٰ

:۱۲ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ھے :" اختلاف امتی رحمة "، اور بعض روایات میں الفاظ ھیں :" اختلاف اصحابی رحمة و اسعة "ــ اس روایت کو بیہقی ، دارمی ، اور دارقطنی نے اپنی کتب میں روایت کیا ھے ــ

باب : ۹

رائے ۔ مفہوم و معنیٰ
اجتہاد بالرائے کا رجحان

جن ائمہ نے قرآن اور سنت کو بنیاد بناتے ہوئے پیش آمدہ مسائل کے احکام دریافت کئے ، اور اس کے لئے اجتہاد اور اخذ و استنباط سے کام لیا ، کچھ اصول و قواعد وضع کئے ، ان میں دو طبقے ، اور دو مکتبۂ فکر ہو گئے ۔ ایک طبقہ اصحابِ حدیث یا اہل الحدیث کہلایا ۔ اور دوسرے طبقے کو اہل الرائے سے تعبیر کیا گیا ۔ اہل الحدیث کون تھے ۔؟ اس کا ذکر فقہی مسالک کے بیان میں ہو چکا ہے ۔ ذکر اہل الرائے کا بھی ہو چکا ۔ لیکن یہ جاننا ضروری ہے کہ رائے کی حقیقت کیا ہے ۔ اسلام کی زبان میں رائے کسے کہتے ہیں اور رائے کا استعمال کیسے شروع ہوا ۔ اور اس کے استعمال میں کس طبقے ، یا کن افراد نے امتیازوخصوصیت حاصل کی ؟ نیز یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ اجتہاد بالرائے کا رجحان کیسے پیدا ہوا ۔؟

علامہ ابو الفتح ناصر الدین مطرزی (م: ۶۱۶ھ) لکھتے ہیں :

" رائے اس نظریہ اور اعتقاد کو کہتے ہیں جس کو انسان اختیار کرتا ہے "۔(۱)

ابن القیم الجوزیہ رائے کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں :

" اہل عرب فعل " رُویت " کے مصادر کے معنیٰ میں موقع محل کے اعتبار سے فرق کرتے ہیں ۔ مثلاً نیند میں دیکھنے کے لئے جب یہ مصدر استعمال ہوتا ہے تو اس سے خواب مراد لیتے ہیں ، اس کا مصدر بھی " رُویا " آتا ہے ، بیداری میں دیکھنے کے لئے " رُویت " استعمال کرتے ہیں ، اور جب " رأیٰ کذا رأیاً " کہتے ہیں تو اس سے قلب و ذہن سے سمجھنا مراد ہوتا ہے نہ کہ آنکھ سے دیکھنا ، اہل عرب نے لفظ " رائے " کو ایک خاص معنیٰ کے لئے مخصوص و معین کر لیا ہے ۔ اس سے وہ ایسا فیصلہ مراد لیتے ہیں جو انتہائی غور و

فکر کے بعد عقل و ذھن کے ذریعے کیا جائے ـ
نیز جس امر میں متضاد علامتیں پائی جاتی ہوں ان
میں سے صحیح چیز کے معلوم کرنے کی تلاش و جستجو کا نام
" رائے " ھے ـ" (۲)

بعض ماھرینِ لغت نے دل کی روشنی اور بینائی کو " رائے " سے تعبیر کیا ھے ـ علامۃ شبیر احمد عثمانی (م: ۱۳۶۹ھ) لکھتے ھیں :

" رائے کے معنیٰ دل کی نظر اور بصیرت کے ھیں ـ کہا جاتا ھے : رأیٰ رأیاً " ، اس نے دل کے ساتھ دیکھا "ـ(۳)

رائے کی حقیقت ، لغوی معنیٰ ، اور اصطلاحی مفہوم جاننے کے بعد اس تاریخی حقیقت کی طرف غور کرنا ضروری ھے کہ کیا رائے کا استعمال امام ابو حنیفۃ کے دور سے شروع ھوا ، اور انہوں نے شرعی مسائل میں رائے کے استعمال کی طرح ڈالی یا رائے کا استعمال ان سے بہت پہلے شروع ھو گیا تھا ، اور اس کی ضرورت و اھمیت عہدِ نبوی ھی میں محسوس کر لی گئی تھی ـ؟

اس حقیقت سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا کہ شرعی مسائل میں رائے کا استعمال نبی علیہ السلام کے دور میں شروع ھو گیا تھا ، جن لوگوں نے امام ابو حنیفۃ پر رائے کو کثرت سے استعمال کرنے ، اور حدیث پر ترجیح دینے کا الزام لگایا ھے ، ان کی توجہ کے لئے صرف چند حوالے کافی ھیں :

سب سے پہلی اور بنیادی بات یہ ھے کہ تمام فقہاء،محدثین ، اور مجتہدین جس حدیث سے (حدیثِ معاذِ بن جبل) اجتہاد و قیاس کے جواز کی دلیل حاصل کرتے ھیں اس میں قرآن اور سنت کے بعد سب سے زیادہ وضاحت جس چیز کی ھے وہ رائے کے استعمال کی ھے ، اور نبی علیہ السلام نے اس رائے کے استعمال سے منع نہیں فرمایا بلکہ اس کی توثیق کی اور خوشی کا اظہار فرمایا ، اگر بذاتِ خود رائے ناپسندیدہ چیز ھوتی اور اس کو شریعت سے دور رکھنا مقصود ھوتا تو نبی علیہ السلام اولین مرحلہ پر ھی اس کو رد فرما دیتے ، اور اھل علم کو قطعی طور پر اس کے استعمال سے روک دیتے ـ لیکن ایسا نہیں ھوا ، تفسیر اور تاریخ کا ذخیرہ اس بات کی نشان دھی کر رھا ھے

کہ خود نبی علیہ السلام بعض ایسے مسائل میں جہاں وحیِ الٰہی کی رہ نمائی نہیں ہوتی تھی ، صحابہ سے رائے لیتے تھے ، رائے کا استعمال اگر مذموم اور ناپسندیدہ ہوتا تو سب سے زیادہ ناپسندیدہ رائے نبی کے سامنے غیر نبی کی ہوتی ۔ لیکن یہ حقیقت نہ وضاحت کی محتاج ہے ، اور نہ اس کی تردید ممکن ہے کہ نبی علیہ السلام اہلِ علم اور صاحبِ بصیرت صحابہ سے رائے لیتے تھے ۔ اور کئی مواقع ایسے پیش آئے کہ خود قرآن نے غیر نبی کی رائے کو پسند کیا اور بعد میں اس کی توثیق کی ۔ مثلاً:

جب نبی علیہ السلام نے غزوۂ بدر کے قیدیوں کے بارے میں صحابہ سے مشورہ کیا ، اور ان سے رائے لی کہ انھیں قتل کر دیا جائے یا فدیہ لے کر رہا کر دیا جائے تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے دوسرے صحابہ اور خود جناب رسالت مآب کے خلاف یہ رائے دی کہ انھیں قتل کیا جائے ۔ اور قرآن نے بعد میں ان کی رائے کی توثیق کی ۔

اسی طرح حضرت عمر فاروق نے نبی علیہ السلام کی خدمت میں اپنی اس رائے کا اظہار کیا کہ ازواجِ مطہرات کو عام لوگوں کے سامنے نہیں آنا چاھئیے ، قرآن نے ان کی رائے کو پسند کیا اور پردہ کا حکم نازل ہو گیا ۔

ابن قیم جوزی (حنبلی) اس حقیقت کا اعتراف کرتے ھیں کہ صحابہ کی رائے ایک خاص مقام کی حامل ھے ، دورِ صحابہ کے بعد جب فقہِ اسلامی کے اصول کی تدوین عمل میں آئی تو بعض علماء نے صحابہ کی رائے کو اس کی خصوصی حیثیت کی بناء پر نہ صرف دلیل و حجت مانا بلکہ ایک فقہی مآخذ کے طور پر تسلیم کیا ۔ ابن قیم لکھتے ھیں :

" صحابہ کی رائے کو فقہ میں ایک خاص مقام حاصل ھے کیوں کہ وہ تقویٰ اور تفقہ کے لحاظ سے نمایاں مرتبہ پر فائز تھے ۔ وہ نزولِ قرآن کے وقت موجود تھے ، قرآن کی تعبیر و تفسیر براہ راست نبی علیہ السلام سے سنتے تھے ، نیز شارع کے مقاصد سے بھی انھیں بخوبی واقفیت تھی "۔(۲)

حقیقت یہ ہے کہ مجتہدین جس چیز پر فخر کر سکتے ہیں وہ دقتِ نظر، قوتِ استنباط، اور استخراجِ مسائل و احکام ہے ۔ لیکن تعجب ہے کہ ایک گروہ نے انہی خصائص اور امتیازات کو تنقید کا نشانہ بنایا ۔

جیسا کہ عرض کیا گیا کہ مطلق رائے کبھی مذموم نہیں سمجھی گئی، نہ اس کی مخالفت اور ممانعت کی گئی بلکہ صرف اس رائے کو رد کیا گیا، اور اس کی مخالفت کی گئی جو دلائل پر مبنی نہ ہو، قرآن اور سنت سے ثابت شدہ اصول پر اس کی بنیاد نہ ہو بلکہ اس کا تمام تر مُبنیٰ اور اساس ذاتی خواہش اور غرض ہو ۔ ایسی رائے سب کے نزدیک مذموم ہے ۔ اور احکامِ شریعت میں تحریف کے مترادف ہے ۔ خود امام ابو حنیفہ ایسی رائے کے ہر گز قائل نہیں، اس بارے میں ایک مرتبہ ان کی گفتگو حضرت امام باقر رحمۃ اللہ علیہ (م : ۱۱۴ھ) سے ہوئی، امام باقر کو بھی یہی غلط فہمی تھی کہ ابو حنیفہ اپنی رائے اور قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں ۔ انہوں نے ابو حنیفہ سے پوچھا :

امام باقر : کیا تم وہی شخص ہو جس نے میرے دادا کے دین کو، اور اس کی احادیث کو اپنی رائے اور قیاس سے بدل دیا ہے ؟

ابو حنیفہ : آپ اطمینان سے تشریف رکھئے ۔ میری نظر میں آپ کی وہی قدر و منزلت ہے جو آپ کے دادا کی، ان کے اصحاب کی نظر میں تھی ۔

امام باقر بیٹھ گئے، ابو حنیفہ ان کے سامنے مؤدب ہو کر بیٹھے، اور عرض کیا : میں اس بات کا جواب دینے سے پہلے جو آپ نے دریافت فرمائی ہے، تین باتوں کی وضاحت اور ان کا جواب چاہتا ہوں، آپ پہلے وہ ارشاد فرما دیں، ممکن ہے انہی وضاحتوں میں آپ کے اشکال اور غلط فہمی کا جواب مضمر ہو ۔

ابو حنیفہ : مرد زیادہ ضعیف ہے یا عورت ؟

امام باقر : مرد کے مقابلے میں عورت زیادہ ضعیف ہے ۔

ابو حنیفہ : میراث میں عورت کا کتنا حصہ ہے ۔؟

امام باقر : مرد کے دو حصے، اور عورت کا ایک حصہ

ابو حنیفہ : یہ آپ کے دادا کا علم ہے ، اگر میں نے آپ کے دادا کے دین کو بدلا ہوتا تو پھر قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ مرد کو ایک حصہ دیا جائے ، اور عورت کو دو حصے ۔ کیوں کہ عورت مرد سے زیادہ کمزور اور لاچار ہے ، اور مدد کی زیادہ مستحق ہے ۔

دوسرا سوال :

ابو حنیفہ : یہ فرمائیے کہ نماز افضل ہے یا روزہ ۔؟

امام باقر : نماز روزہ سے افضل ہے ۔

ابو حنیفہ : یہ آپ کے دادا کا ارشاد ہے ، اگر میں آپ کے دادا کے حکم کو بدلتا ، اور رائے اور قیاس سے کام لیتا تو یہ حکم دیتا کہ عورت جب حیض سے پاک ہو تو نماز کی قضا کرے ، اور روزوں کی قضا نہ کرے ۔

تیسرا سوال :

ابو حنیفہ : پیشاب زیادہ نجس ہے یا مادۂ تولید ۔؟

امام باقر : پیشاب زیادہ نجس ہے ۔

ابو حنیفہ : اگر میں اپنی رائے اور قیاس کو آپ کے دادا کے علم پر ترجیح دیتا تو یہ کہتا کہ : پیشاب کے بعد غسل کیا جائے اور مادۂ تولید کے لئے وضو کافی ہے ۔

یہ جوابات سن کر امام باقر کھڑے ہو گئے ، ابو حنیفہ کو گلے سے لگا لیا ، اور ان کی پیشانی کو بوسہ دیا ۔ آپ کے دل میں ابو حنیفہ کے بارے میں جو غلط فہمی تھی ، اس بالمشافہ گفتگو اور سوال و جواب سے دور ہو گئی ۔ اور یہ بات واضح ہو گئی کہ امام ابو حنیفہ کس مقام پر رائے اور قیاس سے کام لیتے ہیں ۔ (۵)

کون سی رائے مذموم اور ناپسندیدہ ہے اور کون سی پسندیدہ ۔ اس بارے میں امام قرطبی (م: ۶۷۱ھ) نے بہت عمدہ تجزیہ کیا ہے ۔ کہتے ہیں کہ :

" یہ کہنا کہ تفسیر سماع پر موقوف ہے ، ایک فاسد اور مہمل بات ہے ۔ اس لئے کہ تفسیر قرآن کی ممانعت سے یا تو یہ مراد ہو گا کہ محض نقل اور سماع پر انحصار کیا جائے ، اور استنباط کو کلی طور پر ترک کر دیا جائے ۔ یا اس کے سوا کوئی اور مراد ہو گی ۔ لیکن یہ مراد قطعاً باطل اور مہمل ہے کہ تفسیر قرآن کو صرف سماع پر موقوف کر دیا جائے ۔ کیوں کہ یہ حقیقت ہے کہ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم قرآن حکیم پڑھتے تھے اور بعض آیات کی تفسیر میں اختلاف کرتے تھے ، مختلف مفہوم و معنیٰ مراد لیتے تھے، یہ نہیں تھا کہ جو حضور علیہ السلام سے سنا وہی بیان کر دیا ، روایات سے ثابت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس کے حق میں نبی علیہ السلام نے یہ دعا فرمائی تھی : اے اللہ تو اس کو دین میں سمجھ عطا فرما ، اگر تفسیر قرآن محض سماع پر موقوف ہوتی اور اس میں رائے کا کوئی دخل نہ ہوتا تو پھر حضور کی اس دعا کے کیا معنیٰ!" (٦)

مشہور مفسر قرآن علامہ ابن کثیر نے اس بارے میں سلف کے تمام اقوال و آراء کو جمع کر کے جو نتیجہ نکالا وہ نہ صرف صائب اور عقل کے عین مطابق ہے بلکہ جمہور علماء کا مسلک بھی وہی قرار پایا ۔ وہ لکھتے ہیں :

" صحابہ وہاں خاموش رہتے تھے اور اپنی رائے سے تفسیر قرآن نہیں کرتے تھے جہاں انہیں قطعی علم اور ادعان و یقین نہیں ہوتا تھا ۔ لیکن جہاں علم ہوتا تھا اور دلائل ان کے سامنے ہوتے تھے وہاں تفسیر کرتے تھے ۔ اور یہ دونوں ہی باتیں ہر ایک پر واجب ہیں ۔ بے علمی کے وقت خاموش رہنا ، اور علم و آگہی کے وقت بیان کرنا ۔ خود قرآن کا یہ حکم ہے : لتبیننہ للناس ولا تکتمونہ (اسے (قرآن کو) لوگوں کے سامنے بیان کرتے رہو چھپاؤ نہیں)۔ حدیث میں : اگر کسی سے مسئلہ پوچھا جائے اور وہ جاننے کے باوجود چھپائے تو قیامت کے دن اس کے منہ میں آگ کی لگام ڈالی جائے گی "۔(٧)

صحابہ ، تابعین اور تبع تابعین نے قرآن اور سنت کی توضیح و تشریح میں کسی قسم کی رائے کو قبول اور پسند کیا ، اور اس کے ذریعے پیش آمدہ مسائل اور جزئیات کا حکم معلوم کیا ، اس بارے میں شاہ ولی اللہ الدھلوی پوری وضاحت کے ساتھ لکھتے ھیں :

" رائے سے ایسی رائے ھرگز مراد نہیں جس کی بنیاد قرآن و سنت پر نہ ھو ، محض خواھشات نفس پر ھو کیوں کہ کوئی مسلمان کسی صورت ایسی رائے کو اپنانے پر تیار نہیں ھو سکتا ۔ اھل الرائے سے ایسی جماعت مراد ھے جو اجماعی اور اتفاقی مسائل کے بعد غیر منصوص مسائل ، فروع اور جزئیات کے احکام، مُسَلَّمَۃ اور طے شدہ اصول کے مطابق اجتہاد و استنباط کے ذریعے معلوم کرے "۔(۸)

اس بحث کے بعد اب یہ جاننا ضروری ھے کہ " اھل الرائے " کی اصطلاح کب اور کیسے ایجاد ھوئی ۔ اور سب سے پہلے کسے " اھل الرائے " کہا گیا ۔

دوسری صدی ھجری میں جو لوگ علم حدیث کے درس و تدریس میں مشغول تھے ان میں دو طبقے ھو گئے تھے ۔ ایک طبقہ وہ تھا جو حدیثوں کو صرف جمع کرتا تھا ، اور وہ صرف اس حد تک بات کرتے تھے کہ فلاں حدیث کی سند کیسی ھے ۔ گویا ان کو نفس حدیث سے سروکار تھا کہ وہ صحیح ھے ، ضعیف ھے یا غریب ھے ۔ حتیٰ کہ وہ ناسخ و منسوخ سے بھی بحث نہیں کرتے تھے ۔ دوسرا طبقہ حدیثوں کو استنباطِ احکام اور استخراجِ مسائل کے نقطۂ نظر سے دیکھتا تھا ، اور کسی بارے میں منصوص حکم نہ ھونے کی صورت میں قیاس سے کام لیتا تھا ۔ پہلی بات دونوں میں قدرِ مشترک تھی ، لیکن دوسری صفت جس طبقے میں غالب ھوئی اسے اھل الرائے کہا جانے لگا ، اور پہلا طبقہ اھلِ حدیث ، اور اھلِ روایت کہلایا ۔ حتیٰ کہ امام مالک ، سفیان ثوری اور اوزاعی بھی اھل الرائے کہلائے کیوں کہ انہوں نے محدث ھونے کے ساتھ ساتھ اجتہاد کیا ، اور فقہی مسلک کی بنیاد رکھی ۔ لیکن ان لوگوں میں بھی کیوں کہ معلوماتِ حدیث اور قوتِ اجتہاد کے لحاظ سے فرقِ مراتب تھا اس لئے اضافی طور پر اس طبقے میں سے

بھی بعض کو اہل الحدیث اور بعض کو اہل الرائے کہا جاتا تھا ۔ مثلاً امام مالک کو امام ابو حنیفہ کے بالمقابل اہل الحدیث کہا جاتا ، اور امام ابو حنیفہ کو مجتہد اور اہل الرائے کا لقب دیا گیا ۔

امام ابو حنیفہ سے پہلے جن کے لئے اہل الرائے کا لفظ استعمال کیا گیا ، اور انھیں یہ امتیاز حاصل ہوا وہ امام مالک کے استاد ربیعۃ الرائے ہیں، رائے کا لفظ ان کے نام کا جزو بن گیا اگرچہ وہ اپنے دور کے مانے ہوئے شیخ الحدیث تھے ، فقہ میں بھی ان کا مقام بہت بلند تھا ، بہت سے صحابہ سے ملے تھے ، ان کے بعض ہم عصر علماء نے کہا کہ : ہم نے ربیع سے زیادہ کسی کو حافظ الحدیث نہیں دیکھا "۔ لیکن تاریخ اور اسماء الرجال کی تمام کتابوں میں ان کا نام ربیعۃ الرائے لکھا ہوا ملتا ہے ۔(۹)

اسی زمانے میں اور اس کے بعد جو لوگ اس لقب سے مشہور ہوئے ان میں ابن قتیبہ کے بیان کے مطابق حسب ذیل افراد زیادہ نمایاں ہیں : ابن ابی لیلیٰ ، ربیعۃ الرائے ، ابو حنیفہ ، مالک بن انس ، سفیانِ ثوری ، اوزاعی ، قاضی ابو یوسف ، محمد بن حسن شیبانی ، زُفَرُ ۔ ابن قتیبہ کا انتقال ۲۷۶ ھجری میں ہوا اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ کم از کم تیسری صدی ھجری کے آخر تک یہ حضرات اہل الرائے کے لقب سے مشہور تھے ۔ (حالاں کہ ان میں امام زُفَرُ کے علاوہ سب بلند پایہ محدث بھی ہیں)۔

حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ سے پہلے فقہ کوئی مستقل اور مرتب فن نہ تھا ،جب امام صاحب نے اسے ایک فن کی شکل دی ، اور قانون و دستور کے قالب میں ڈھالا تو ہزاروں ایسے مسائل اور معاملات سامنے آئے جن کے بارے میں قرآن ، سنت۔ حتیٰ کہ اجماعِ صحابہ سے بھی کوئی حکم ثابت نہ تھا ، ایسے حالات میں انھیں قیاس سے کام لینا پڑا ، قیاس اگرچہ صحابہ کے دور میں بھی تھا ، وہ بھی پیش آمدہ مسائل میں منصوص حکم نہ ہونے کی صورت میں قیاس سے کام لیتے تھے لیکن اس وقت تک معاشرتی اور تمدنی مسائل تھوڑے تھے اور واقعات کثرت سے پیش نہیں آتے تھے اس لئے قیاس و اجتہاد کی ضرورت بھی کم پڑتی تھی لیکن امام صاحب کے دور میں ایک

طرف معاشرتی اور تمدنی مسائل کی بھر مار ہو گئی تھی ، اور دوسری طرف اسلامی حکومت کے حدود کئی گنا بڑھ گئے تھے ، مختلف قومیں اسلامی ریاست میں شامل ہو گئی تھیں اس لئے ایسے انفرادی اور اجتماعی مسائل میں روز بروز اضافہ ہو رہا تھا جن کے بارے میں پہلے سے کوئی واضح حکم موجود نہیں ہوتا تھا ، ان اسباب کی بنا پر امام ابو حنیفہ کو بے شمار مسائل میں اجتہاد سے کام لیناپڑا ،اور قیاس و استحسان کے ذریعے ان کا حکم عوام اور حکومت کو بتانا پڑا ، نیز اجتہاد کے اصول و قواعد بھی مرتب کرنا پڑے ۔ اس بات نے "رائے اور قیاس" کو زیادہ شدت کے ساتھ ان کی طرف منسوب کر دیا ۔ اور اس طرح بعض اہل علم پسندیدہ سیاق و سباق میں ، اور بعض بطورِ طنز ابو حنیفہ اور ان کے رفقاء کو اہل الرائے کہنے لگے ۔

اہل الرائے کے لقب سے مشہور ہونے کی اس کے علاوہ ایک اور وجہ بھی ہوئی ۔ وہ یہ کہ ابو حنیفہ سے پہلے عام محدثین حدیث و روایات میں درایت سے کام نہیں لیتے تھے ، ابو حنیفہ نے اسکی ابتداء کی ، اس کے اصول و قواعد منضبط کئے ، انہوں نے بہت سے حدیثیں اس بنا پر رد کیں کہ اصول درایت کے معیار پر پوری نہیں اترتی تھیں ، درایت اور رائے تقریباً دونوں ہم معنیٰ لفظ ہیں ، اور جو باریک اور لطیف فرق ہے وہ عام لوگ سمجھنے سے قاصر ہیں ، اس لئے اس لقب نے شہرت اختیار کی ، اور بعض لوگوں نے یہ اصطلاح (اہل الرائے کی) امام ابو حنیفہ اور ان کے ساتھیوں پر چسپاں کر دی ۔(۱۱)

رائے ۔ مفہوم و معنیٰ :

حواشی و حوالہ جات

:۱ المغرب (طبع حیدر آباد دکن)۔ ۱۹۷/۱

:۲ اعلام الموقعین ۔ ۱۲۳/۱

:۳ شبیر احمد عثمانی ۔ علامہ ۔ فتح الملہم شرح صحیح مسلم (طبع بجنور ہند) ۷۲/۱ (مقدمہ)۔

:۴ اعلام الموقعین ۔ ۱۲۳/۱

:۵ مناقب امام اعظم (موفق) ۔ ۱۳۲/۱، ۱۳۵۔ نیز دیکھئے : حیات امام جعفر صادق (استاد محمد ابوزھرہ)۔ مناھج الاجتہاد ، ص : ۱۱۲۔

:۶ الجامع لاحکام القرآن ۔ ۳۳/۱۔ نیز دیکھئے : روح المعانی (سید محمد آلوسی بغدادی)۔ ۵۰۲/۱۔
(رائے کے استعمال کا مسئلہ سب سے پہلے تفسیر قرآن کے بارے میں شروع ہوا ، اور اس کی ابتداء نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ہی میں ہوئی ، تفسیر قرآن میں کس حد تک رائے استعمال کرنے کی جمہور علماء نے اجازت دی ، اس کی وضاحت اگلے صفحات میں آ رہی ہے)۔

:۷ تفسیر ابن کثیر ۔ ۳/۱، نیز : تفسیر المراغی (احمد مصطفیٰ المراغی) ۷/۱۔

:۸ حجۃ اللہ البالغہ ۔ ج:۱ ، تتمہ ۔ باب : ۳

:۹ الانتقاء (ابن عبدالبر)۔ تذکرہ امام مالک بن انس ، و امام ابو حنیفہ ۔

۔۱۰ ابو حنیفہ ۔ حیاتہٗ و عصرہ (محمد ابوزھرہ) ۔ ص : ۱۸۰۔ نیز : تاریخ بغداد ۔ ۳۶۸/۱۳ ۔

باب : ۱۰

عصرِ حاضر کے مسائل اور اجتہاد

اسلام کی ابتدائی صدیوں کے فقہاء اور ائمۂ مجتہدین روشنی کا مینار تھے ۔ ان کی مساعی ، اور دانائی کے سبب امت کے سماجی امور ، باہمی معاملات ، اور مالی نظام میں وحدتِ عمل پیدا ہوئی ۔ اور یہی وحدت ۔ عبادات ، خاندان نظام ، اور شخصی قوانین میں نظر آنے لگی ۔ اس اتحاد نے دین اور فکری ہم آہنگی کے لئے اہم کردار ادا کیا ۔ یہی وجہ ہے کہ امتِ مسلمہ اس سماجی ، اور قانونی انتشار سے محفوظ رہی جس کا دوسری قومیں اپنے ابتدائی دور میں شکار ہوئیں ۔ اور اس انتشار نے انہیں آہستہ آہستہ مذہب سے بہت دور دھکیل دیا ، اور اس طرح ایک ایسا نظام وجود میں آ گیا کہ قومیں اپنے ادیان کی مبادیات ، اور اصول و قواعد کو چھوڑ کر دوسری قوموں کی خوشہ چینی میں مصروف ہو گئیں ، یا " دین سیاست سے جدا ہے " کے مفروضے کے مطابق عمل کرنا شروع کر دیا ۔

اگر (اسلام کے) دورِ اول کے فقہاء اجتہاد ، اور احکام کے اخذ و استنباط میں تساہل سے کام لیتے ، اور جاں گسل محنت و مشقت پر (جو انھوں نے اٹھائی) آرام و راحت کو ترجیح دیتے تو ہر گز وہ شان دار علمی نتائج اور کارنامے سامنے نہ آتے جو آج تک زندہ و تابندہ ہیں ، تدوینِ قانون ، اور اجتماعی مسائل کے حل میں اگر ان کی غیر معمولی کاوشیں نہ ہوتیں تو زندگی کی عملی مشکلات ، اور ترقی پذیر تقاضوں کے پیش نظر مسلم حکومتیں مجبور ہو جاتیں کہ رومی اور ایرانی قوانین اور نظاموں سے خوشہ چینی کریں کیوں کہ انتظامی ڈھانچے کو چلنے سے کوئی نہیں روک سکتا ۔اور قانون سازی کے انتظار میں زندگی کی حرکت کو کوئی معطل نہیں کر سکتا ۔ معاشرے میں جس رفتار سے مسائل پیدا ہوتے ہیں ، اگر اسی رفتار سے ان کے حل کی راہ نہ نکالی جائے تو معاشرہ

افراتفری کا شکار ہو جاتا ہے ، محرومی کا احساس اسے گھیر لیتا ہے ، اور پھر وہ معاشرہ ، یا حکومت دوسروں کی طرف دیکھنے پر مجبور ہوتی ہے ۔ لوگوں کے خواہ دینی فرائض ہوں ، یا کاروباری معاملات ۔ وہ ان کی ادائی اور بجا آوری میں اس بات کا انتظار نہیں کر سکتے کہ علماء رہ نمائی کا فرض ادا کریں ، اور ماہرین قانون کوئی قانون بنائیں ، اور نظام تیار کریں تب ہم اپنا فرض ادا کریں ، اور آگے بڑھیں ۔

اگر اسلام کے صدرِ اول میں ایسا ہوتا تو یہ امت کی بہت بڑی بد بختی ہوتی ، وہ اسلامی قانون کی نعمتوں اور برکتوں سے محروم ہو جاتی ، وہ زیادہ سے زیادہ ایک متقی ، پرہیز گار امت کی حیثیت سے مسجدوں میں محدود ہو جاتی ، لیکن ان کے گھروں ، بازاروں ، اور عدالتوں میں دین کی کوئی نمود نہ ہوتی ، ان پر جاہلیت کے مہیب سائے چھا جاتے ۔ اور مسلمانوں کا حال ان ملکوں اور ریاستوں سے مختلف نہ ہوتا جن کا سرکاری مذہب عیسائیت ہے ۔ لیکن وہ عیسائی قانون سے محروم ہیں ۔

صدرِ اول کے علماء نے اجتہاد کے عمل کو جس بھر پور طریقے سے جاری و ساری کیا ، اس کی بدولت ہی فقہ کی بلند و بالا عمارت کی تعمیر ممکن ہوئی ۔ اور نہ اجتماعی اور حکومتی سطح پر قوانین اسلام کا نفاذ ممکن ہو سکا ۔

اس دعوے میں مبالغے کی کوئی آمیزش نہیں کہ اجتہاد اسلامی شریعت کے لئے بمنزلہ روح کے ہے ، اور فقہ کا تمام تر چشمۂ حیات اجتہاد ہی ہے ۔ یہ بات تسلیم کرنے کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے کہ اسلامی شریعت معاشرے میں نافذ ہو ، اپنا کردار ادا کر رہی ہو ، اس کا ایک زندہ اور متحرک فقہی نظام موجود ہو جو لوگوں کی مصلحتوں کو تسلسل کے ساتھ مربوط و منظم کر رہا ہو ۔ لیکن یہ سب کچھ اجتہاد کے بغیر ہو رہا ہو ۔

یہی وجہ ہے کہ اجتہاد کا عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد سعید ہی سے شروع ہو گیا تھا جب کہ اللہ کی آخری شریعت وجود میں آئی تھی ۔

اجتہاد اسلامی شریعت کے لئے روح ، اور فقہ کے لئے زندگی کی حیثیت رکھتا ہے ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اجتہاد کا ایک بہت مضبوط ، کبھی نہ ٹوٹنے والا تعلق اسلام کے مقصد اور اس کی خصوصیات کے ساتھ قائم ہے ۔

قرآن اور سنت کے واضح نصوص کی رو سے اسلام کا مقصد یہ ہے کہ انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں کی مکمل اصلاح کی جائے ۔ اس طرح کہ فرد اور جماعت ، حال اور مستقبل کا کوئی معاملہ اس کی عمل داری سے باہر نہ ہو ۔ اسلام کے بارے میں ایک مسلمان کا یہی عقیدہ ہے ۔ اس میں کمی یا ترمیم اسے اسلام کے دائرے سے باہر کر دیتی ہے ۔

یہی وجہ ہے کہ فقہ کی کتابوں میں یہ بات بڑی وضاحت کے ساتھ کہی گئی ہے کہ : یہ ممکن نہیں ہے کہ حال یا مستقبل میں کوئی واقعہ رونما ہو اور اسلامی شریعت میں نص ، قیاس ، یا اجتہاد پر مبنی کوئی حکم اس کے لئے موجود نہ ہو ۔

یہ بات ثابت ہو جانے کے بعد کہ ۔ اسلام کا مقصد انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں کی اصلاح ہے ، یہ بات بھی تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں کہ اجتہاد ۔ اسلامی شریعت کے لئے بمنزلہ روح کے ہے ، اور فقہ کا سرچشمۂ حیات ہے ۔ اس لئے یہ بات کیسے مانی جا سکتی ہے کہ شریعت آخری اور دائمی ہو ، اور اس میں ہر موجود اور ممکن الوقوع واقعہ کے لئے ایک حکم بھی موجود ہو لیکن اجتہاد اور اخذ و استنباطِ احکام کا اصول قائم و دائم نہ ہو ۔

اس حقیقت کو علامہ شہرستانی (م: ۵۴۸ ھ) ان الفاظ میں واضح کرتے ہیں :

" عبادات اور انسانی اعمال و افعال ، اور تصرفات میں اتنے حوادث اور واقعات ہیں کہ ان کا شمار ممکن نہیں ، اس کثرت سے واقعات رونما ہوتے ہیں کہ ان کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا ، اور ہم یہ بات بخوبی جانتے ہیں کہ ہر واقعہ کے بارے میں (قرآن اور سنت میں) کوئی نص وارد نہیں ہوا ، اور اب اس کا امکان بھی نہیں ، جن مسائل اور واقعات کے بارے میں نصوص ہیں ، وہ محدود ہیں ، اور جو نوبہ نو واقعات پیش آتے ہیں وہ غیر محدود اور لامتناہی ہیں ۔ ایک محدود اور متناہی احاطہ انہیں اپنے اندر کیسے سمیٹ سکتا ہے ۔ اس صورت حال نے یہ بات واضح کر دی کہ اجتہاد اور قیاس دونوں کو تسلیم کرنا ضروری ہے ۔ حل مسائل کے

کے لئیے ان سے مفر ممکن نہیں "۔[1]

اس بحث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اجتہاد کا بند ہو جانا اسلامی شریعت کی خصوصیات کے منافی ہے ۔ اجتہاد کا عمل عہد رسالت ہی سے شروع ہو گیا تھا ، ابتدائی چار صدیوں میں امت اجتہاد پر قائم رہی ، اور علماء اس پر عمل پیرا رہے ۔ چاروں فقہی مسالک کی کتابیں اس حقیقت کی گواہ ہیں ۔ جب مسلمانوں میں سیاسی انحطاط شروع ہوا تو اجتہاد کا عمل بھی پژمردگی اور کمزوری کا شکار ہوا ۔ تاتاری یلغار کی وجہ سے ذہانت کے سوتے خشک ہو گئے ، ہمتوں میں ضعف آ گیا ، اور جو قومیں تاتاری اور مغل حکومت کے زیر اثر آئیں ، وہ مسلح اور غیر مسلح دباؤ کے آگے پسپا ہو گئیں ۔ چناں چہ مسلم علماء ، خاص طور پر عالمِ اسلام کے مشرقی حصے کے علماء نے اس وقت اجتہاد کے ارتقاء میں رکاوٹ محسوس کی ۔ جس کے اسباب حکام کی سخت گیری کا خوف ، حکومت کی سیاسی مصلحتیں ، ارباب اقتدار کی طرف سے دینی معاملات میں عدم دلچسپی ، قاضیوں اور مفتیوں کے کام میں مداخلت ۔

ان حالات نے علماء کو یہ سوچنے پر مجبور کیا کہ اجتہاد کے عمل کو جاری رکھنے میں نفع سے زیادہ نقصان کا اندیشہ ہے ۔ اس خوف نے انھیں اجتہاد کا دروازہ بند کرنے پر مجبور کیا کہ اس کے ذریعے دین میں تحریف کا عمل شروع نہ ہو جائے ۔

مسائل میں تفریع ، توسیع اور تخریج کا دائرہ وسیع ہوتا گیا ، اس کے ساتھ مسالک اربعہ کے متبعین میں اکابر علماء کی اپنے اپنے مسلک کے مطابق تصانیف کا سلسلہ طویل ہوا ، اور ان حضرات نے محسوس کیا کہ اب فقہ تمام ضروری تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے ، اور اجتہاد مطلق رکھنے والی شخصیتیں بھی ختم ہو چکی ہیں ، اور اس بات کا اندیشہ ہے کہ لوگ کسی کے علم و تقویٰ کے دھوکے میں آ جائیں ، اور وہ اجتہاد کا دعویٰ کر بیٹھے ، اور حقیقت میں وہ اس کا اہل نہ ہو ۔ اور پھر اس طرح کے لوگوں کے ہاتھوں دین میں خرابی کی بنیاد پڑے ۔ اس بنا پر مسالکِ اربعہ کے ماننے والے علماء نے چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند ہو جانے کا فتویٰ دے دیا ۔

اس امر کو امت مسلمہ کی بد نصیبی ہی کہا جا سکتا ہے کہ ایک ایسا بھی دور آیا کہ جن ذہین فقہاء نے احکام کے دلائل سے بحث کی ، اور ان کے اسباب و علل معلوم کرنے کی کوشش کی انہیں مطعون کیا گیا ، اور ان کے لئے طرح طرح کی سزائیں تجویز کی گئیں ۔

اس طرزِ عمل کا یہ نتیجہ نکلا کہ بارھویں اور تیرھویں صدی ہجری میں برسر اقتدار مسلم حکام یہ سمجھنے لگے کہ شریعت اور فقہ ملک کو وہ ضروری نظام مہیا نہیں کر سکتے جو تجدد پسند اور تغیر پذیر عصری تقاضوں کو منظم کر کے ان کا قابلِ عمل حل مہیا کر سکے ۔ اس صورت حال کے نتیجے میں حکامِ وقت نے غیر اسلامی قوانین کا سہارا لینا شروع کر دیا ، اور پھر نوبت یہاں تک پہنچی کہ فقہ اور شریعت حکومت کے ایوانوں سے باہر آ گئی ، اور ان کی تگ و تاز مدرسوں اور کتب خانوں میں محدود ہو کر رہ گئی ۔

بارھویں اور تیرھویں صدی ہجری میں جو نتائج سامنے آئے ، ابن قیم جیسے زیرک اور نکتہ رس فقیہ نے ان کی بو آٹھویں صدی ہی میں سونگھ لی تھی ، انہوں نے اپنی دو گراں قدر تصانیف اعلام الموقعین ، اور الطرق الحکمیہ میں اس بات پر افسوس اور ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے کہ فقہی مسالک کے متبعین نے شریعت کے سرچشموں کو خشک ، اور وسعتوں کو اس حد تک تنگ کر دیا ہے کہ اربابِ حل و عقد مجبور ہو گئے ہیں کہ وضعی قوانین سے مدد لے کر انسانی ضروریات کو پورا کریں ۔ حالانکہ صورت حال یہ ہے کہ تنگی نہ شریعت میں ہے ، اور نہ فقہ میں ۔ صدرِ اول کے فقہاء اس ضمن میں جو کام کر گئے ہیں ، اور امتِ مسلمہ کے لئے جن نہج پر حَلِّ مسائل کی راہ ہموار کر گئے ہیں ، اُس کا دامن کبھی تنگ نہ ہو گا ، اس کی وسعتیں کبھی محدود نہ ہوں گی ۔ تنگی اگر ہے تو وہ فقہی مسالک کے پیرووں میں ہے ۔

حقیقت یہ ہے کہ جب تک اسلام کی خصوصیات یقینی اور حتمی طور پر اجتہاد کے عمل کو لازمی قرار دیتی ہیں ، اُس وقت تک کوئی بھی یہ حق نہیں رکھتا کہ اس عمل کو بند کر دے ۔ چاروں فقہی مسالک کے مقلدین میں سے بعض ایسے فقہاء نے جن کا تعلق طبقۂ متاخرین سے ہے ، اپنی کتابوں میں یہ بات وضاحت کے ساتھ کہی ہے کہ : اگر کوئی شخص مرتبۂ اجتہاد کو پہنچ جائے ، اور اس کی ذات میں اجتہاد کی مطلوبہ شرائط و

خصوصیات پائی جاتی ہوں ، تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ھے کہ وہ کسی مسلک کی تقلید کرے ۔ لیکن اس اعتراف کے باوجود تعجب خیز بات یہ ھے کہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ کوئی شخص ان شرائط کو پورا کرتا ھے ، اور درجۂ اجتہاد پر فائز ہو سکتا ھے ۔

عبد العزیز بن عبد السلام (م: ۵۲۸ھ) چھٹی صدی ہجری کے شافعی فقہاء میں ھیں ، ان کا کہنا ھے :

" اس بات میں اھل علم کا اختلاف ھے کہ کیا اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ھے ۔؟ اس بارے میں کئی اقوال نقل کئے جاتے ھیں لیکن یہ تمام اقوال اس قابل نہیں کہ ان پر کان دھرا جائے اس لئے کہ اگر کوئی ایسا واقعہ رونما ہو جس کے بارے میں کوئی نص پہلے سے موجود نہ ہو تو ظاہر ھے کہ کتاب اللہ ، یا سنتِ رسول ﷺ کی روشنی ، اور اس کے بیان کردہ اصول کی پیروی کرتے ہوئے اجتہاد کرنا پڑے گا ، اگر اجتہاد نہیں کریں گے تو اس کا حکم کیسے معلوم ہو گا ۔؟ اس کے سوا کوئی شخص اگر اور کوئی بات کہتا ھے تو وہ ہذیان سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی " (۲)

اس حقیقت سے اغماض ممکن نہیں کہ فقہِ اسلامی کی تشکیل کے دور میں ابتدائی مجتہدین کا انفرادی اجتہاد اس امت کے لئے خیر کثیر ثابت ہوا ، اسی کی بدولت شریعت کی کھیتی کو کاشت کرنے ، اور سرسبز و شادات رکھنے کے لئے اھل عزم و ھمت نے اپنی تمام تر توانائیاں صرف کیں ۔ مستند اھل علم و فضل نے فقہی اصول و ضوابط مستنبط کرنے ، اور شریعت کے نصوص کے مطابق اس کے نظریات وضع کرنے کا کام انجام دیا ، اور اپنی مخلصانہ مساعی کی بدولت بیش قیمت فقہی ذخیرہ مہیا کیا ، ایک ایسا ختم نہ ہونے والا ذخیرہ جس کی مثال اقوام عالم پیش کرنے سے قاصر ھیں ۔

ابتدائی تین صدیوں میں ان فقہی تخلیقات کا وجود میں آنا انفرادی اجتہاد کی بدولت ممکن ہوا ۔

مثال کے طور پر اسی طریقۂ اجتہاد پر عمل کرتے ہوئے پانچویں صدی ہجری میں حنفی مسلک میں بیع الوفاء کے احکام کی بنیاد رکھی گئی ، جس کا مقصد یہ تھا کہ سرمائے کی گردش ، اور قرضوں کی بڑھتی ہوئی ضرورتوں کے پیش نظر ربا (سود) کی مشکلات کا حل نکالا جائے ۔ اسی طرح مختلف مسالک سے تعلق رکھنے والے متاخرین فقہاء نے یہ فتویٰ دیا کہ ایسا کوئی وقف یا مالی تصرف قابل نفاذ نہیں ہو گا جو کسی مقروض نے قرض لیئے ہوئے اموال میں کیا ہو ۔ تاوقتیکہ قرض خواہ اس پر آمادہ نہ ہو ۔ اس کا سبب یہ تھا کہ مقروض لوگ وقف یا ہبہ کو قرض خواہوں سے اپنا مال محفوظ کر لینے کا ذریعہ نہ بنا لیں ۔ اس کے علاوہ کئی دوسرے مسائل میں بھی استحسان کی بنیاد پر اجتہادی آراء کو اختیار کیا گیا ۔

اجتہادی صلاحیتوں اور قابلیتوں میں مرورِ زمانہ کے ساتھ رفتہ رفتہ کمی آ جانے کی وجہ سے قدیم فقہی مسالک کے اندر رہ کر کیا جانے والا اجتہادِ مقید کا عمل بھی کم ہوتا گیا ۔ یہاں تک کہ ایسا وقت آیا کہ فقہ نئی تخلیقات کے معاملے میں بانجھ پن کا شکار ہو گئی ، اور فقہ کا جو ذخیرہ موجود تھا ، علماء نے اس کے حفظ و تکرار پر اکتفاء کر لیا ۔ حتیٰ کہ بعض ایسے حضرات جو علماء اور فقہاء میں شمار ہوتے تھے ، فقہ کے مطالعے میں احکام کے دلائل معلوم کرنے کو بھی یہ کہہ کر ناپسند کرنے لگے کہ : ہمیں دلائل سے کیا بحث ۔؟ یہ تو مجتہد کا کام ہے کہ وہ دلائل کا کھوج لگائے "۔ حالاں کہ خود مجتہدین نے اہلِ علم و فضل کو اندھی تقلید سے منع کیا ہے ۔ (۵)

تیرھویں صدی ہجری میں ذھنی اور فکری انحطاط اس حد تک پہنچا کہ جو ذھین و فطین علماء اور فقہاء دلائل احکام سے بحث کرتے تھے ، ان کو ھدفِ تنقید بنایا جاتا تھا ، اور ان پر آزاد خیالی کی تہمت لگائی جاتی تھی ، اور افسوس ناک صورت حال یہ ھے کہ آج کے عقلی اور سائنسی دور میں بھی ایسا طبقہ موجود ھے جو کلی طور پر اجتہاد کی نفی کرتا ھے اور اس کا خیال ھے کہ اب قیامت تک ایسے رجالِ کار کا پیدا ہونا ممکن نہیں ھے جو اہلیتِ اجتہاد کے حامل ہوں ۔ ان حضرات کے بارے میں اگر ہلکی سے ہلکی، اور شائستہ سے شائستہ کوئی بات کہی جا سکتی ھے تو وہ یہ ھے کہ : "یہ حضرات روحِ تشریع سے نا آشنا ھیں "

علماء نے ، اور بطور خاص برصغیر پاک و ہند کے علماء نے عملِ اجتہاد کی بہت زیادہ سختی سے مخالفت کی ، بجا کہ ان کی نیتیں نیک تھیں ، اور وہ پوری دیانت داری سے یہ سمجھتے تھے کہ اگر اجتہاد کے دروازے کو کھلا رہنے دیا گیا تو اس سے وہ لوگ غلط فائدہ اٹھائیں گے جو اس کے اہل نہیں ہیں ۔ اُنھیں یہ بھی اندیشہ تھا کہ تہذیبِ مغرب اور تعلیمِ مغرب سے متاثر افراد اجتہاد کو آڑ بنا کر دین میں تحریف کرنے کی کوشش کریں گے ۔ اس تصور کے تحت انہوں نے پوری قوت کے ساتھ اس بات پر زور دیا کہ اب تقلید ہی میں عافیت ہے ، اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ۔

لیکن میری رائے میں ان حضرات کی تمام تر نیک نیتی اور حق پرستی کے باوجود ان کی یہ سوچ یک طرفہ تھی ۔ اس نے اگر ایک طرف دین میں تحریف کے دروازہ کو بند کیا (اگرچہ وہ بھی پوری طرح بند نہیں ہوا) تو دوسری طرف شرک و بدعت کا دروازہ کھول دیا ۔

تقلید کے بارے میں جب یہ بات پورے زور دے کر کہی گئی ، اور عوام بلکہ نیم خواندہ ، اور اچھے خاصے خواندہ افراد کے ذہنوں میں یہ بات جما دی گئی کہ ایک عالم جو بات کہے ، اسے بے دلیل ماننا ضروری ہے ۔

جو لوگ واقعی عالمِ دین ہوتے ہیں ، قرآن و سنت کے علوم پر اُنھیں دسترس حاصل ہوتی ہے ، ان کے فتوے اور بات کو بے دلیل ماننے میں کوئی حرج نہیں لیکن یہاں صورت حال یہ ہوئی کہ سو ایسے افراد میں جو اپنے آپ کو عالم ، مفتی ، اور دینی علوم کا ماہر ظاہر کرتے تھے ، ان میں حقیقی عالم ایک ہی ہوتا تھا ، سادہ لوح عوام کے لئے یہ تمیز مشکل تھی کہ ان میں کون اس درجے پر فائز ہے ۔ کہ اس کی بات بے دلیل مانی جائے ، اور کون اس درجے میں ہے کہ اس کی بات پر کان بھی نہ دھرا جائے ۔

ان خود ساز علماء نے عوام کو گمراہ کیا ، انھیں دین کے نام پر ایسی باتیں بتائیں اور ان کا عادی بنا دیا جس میں صرف ان کا اپنا ذاتی مفاد تھا ۔ ان باتوں کا دین سے کوئی تعلق نہ تھا ۔ یہ سیلاب عوام میں آیا ، یہ فساد عام معاشرے میں برپا ہوا ، ان کا تعاقب کرنے والے کم تھے ، اور جنہوں نے کیا ان کی

وہ پذیرائی نہ ہو سکی کیوں کہ یہ حقیقت کو ظاہر کرنے والے تھے ، اور حقیقت تلخ ہوتی ہے ، خود ساز علماء نے عوام سے جو کچھ کہا ، جو کچھ انہیں سکھایا ، وہ ان پڑھ لوگوں کے لئے زیادہ پرکشش تھا ، انہوں نے انتہائی ذہانت اور چالاکی سے عام لوگوں کو دین کے تقاضوں سے ہٹا کر اپنے تقاضوں کی طرف ان کا رخ موڑ لیا۔ اور یہ صورت حال جاری ہے ، اس میں کمی کا کوئی امکان نہیں آتا ۔ کیوں کہ اجتہاد کی شدید مخالفت کے سبب ایسے لوگوں کا وجود بھی ختم ہو گیا جو اپنی اجتہادی قوت اور صلاحیت سے اس سیلاب کو روک سکتے ۔

چند نا اہل افراد اگر اجتہاد کے ذریعے دین میں تحریف کی کوشش کرتے تو میرا خیال ہے کہ اس سے اتنا شدید نقصان نہ پہنچتا ، ماضی قریب میں اس کی مثال موجود ہے ۔ انکارِ حدیث کا فتنہ رونما ہوا ، اس کی ابتداء علمی حلقے سے ہوئی ، عوام سے اس کا براہ راست کوئی تعلق نہ تھا ، اہل علم و فضل اور اہل حق نے اس کا تعاقب کیا ، اور چند سالوں میں یہ فتنہ اپنی موت آپ مر گیا ۔ لیکن اجتہاد کا عمل نہ ہونے ، اور عوام کے دلوں میں یہ بات راسخ کرنے سے کہ کسی فتوے اور مسئلے کی دلیل پوچھنا ان کا حق نہیں ہے ، شرک و بدعت کا جو سیلاب امڈا ہوا ہے ، اس کے ختم ہونے کی کوئی امید نظر نہیں آتی ۔

اگر گزشتہ چند صدیوں میں بھی اجتہاد کا عمل جاری رہتا تو وہ صورتِ حال یقیناً نہ ہوتی جو آج بہت سے علاقوں اور بطور خاص برصغیر میں ہے ۔

حالانکہ اس حقیقت سے انکار مشکل ہے کہ ہر دور میں کچھ نہ کچھ اہل علم اس درجے کے ضرور پیدا ہوتے رہے جو اجتہاد کے عمل کو جاری رکھ سکتے تھے ۔

اس سلسلے میں ناچیز راقم کے خیال کے مطابق دو بنیادی مشکلات حائل ہیں ۔ انہوں نے ہمارے اکثر علماء کو مخمصہ میں ڈال رکھا ہے ۔

ایک یہ کہ : جب کوئی اجتہاد کا نام لیتا ہے تو وہ چونک جاتے ہیں ، اور یہ سمجھتے ہیں کہ اجتہاد سے اس قسم ، اور اس درجہ کا اجتہاد مراد ہے جیسا ابو حنیفہ ، اور شافعی نے کیا ۔ یعنی مجتہد مستقل کی حیثیت سے ۔ اور اب جو اجتہاد کرے گا وہ اصول و قواعد بھی اپنے وضع کرے گا ۔ اور پچھلے سارے ڈھانچے کو منہدم کر دے گا ۔ حالاں کہ جس شخص کو شرعی امور کی سوجھ بوجھ ہے ، اور اس نے فقہی مسالک کا مطالعہ کیا ہے ، وہ اگر اجتہاد کی بات کرتا ہے تو اس کی یہ مراد نہیں ہوتی ۔

بلکہ اس کے پیش نظر یہ امر ہوتا ہے کہ صدرِ اول میں ائمۂ مجتہدین نے اجتہاد کے لئے جو اصول وضع کئے تھے ، انہی کو رہ نما اور بنیاد بنا کر ان مسائل کا شرعی حل تلاش کیا جائے جو معاشرے کو اب درپیش ہیں ۔

فقہاء نے مجتہد کی جو دوسری اور تیسری قسم بیان کی ہے ۔ مجتہد فی المذھب ، اور مجتہد فی المسائل ۔ ان کی مراد ان دو مرتبوں کے مجتہدین سے ہوتی ہے ۔

دوسری مشکل یہ ہے کہ : عام طورپر ذھن اس طرف جاتا ہے کہ اجتہاد کی اجازت دینے کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص کو اس کی اجازت دے دی جائے گی ، اور ہر شخص کو کسی امام ، اور عالم کی تقلید سے منع کر دیا جائے گا ۔

عہد رسالت سے لے کر نہ آج تک کبھی ایسا ہوا ہے ، اور نہ یہ ممکن ہے ، جو نہیں جانتے وہ ظاہر ہے جاننے والوں کی پیروی کریں گے ، اور انہیں کرنی چاہئے ۔ لیکن انہیں یہ باور نہیں کرانا چاہئے کہ وہ اگر فلاں امام کی پیروی نہیں کریں گے تو بے دین ہو جائیں گے ۔ فقہی مسالک کو دین کا درجہ جب تک حاصل رہے گا ، عوام میں دین کی حقیقی روح بیدار نہیں ہو گی ۔

شاہ اسماعیل شہید (م: ۱۲۴۶ھ) نے اس حقیقت کی صحیح عکاسی کی ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

> " تقلید کے معنیٰ یہ ہیں کہ دلیل دریافت کئے بغیر کسی کا حکم مانا جائے ، اور یہ نہ پوچھا جائے کہ اس نے یہ حکم دیا ہے ۔ اور یہ بات کس بنیاد پر کہی ہے ۔؟ سو اکثر لوگ جو اکثر مولویوں اور درویشوں کے بے سند کام اور کلام کو حجت سمجھتے ہیں ، اور دوسروں کے سامنے بھی سند کے طور پر پیش کرتے ہیں ، اس کی تحقیق نہیں کرتے کہ انہوں نے ایسا کیوں کیا ، یا کہا ۔؟ گویا وہ ان مولویوں اور درویشوں کو حاکم شرع سمجھتے ہیں ۔ ایسی تقلید بدعت اور حرام ہے "۔ (۶)

جب یہ بات کہی جاتی ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوا اور نہ ہونا چاہئے ، تو اس سے ہرگز یہ مراد نہیں ہے کہ ہر شخص کو اجتہاد کا حق ہے ، یا جس کا دل چاہے وہ احکام شرع میں اجتہاد و قیاس شروع کر دے ، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ جو اہل علم اس کے اہل ہیں انہیں پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد کرنا چاہئے ۔ اور جو سابقہ اجتہادی مسائل ہیں ان میں اگر کہیں غور و فکر اور نظرثانی کی ضرورت پیش آئے تو ان کا جائزہ لینا چاہئے کیوں کہ ایسے اجتہادی مسائل جن کے احکام فقہاء نے عرف و عادت ، یا کسی خاص علت کی بنا پر اخذ و معین کئے ہیں تو اس صورت میں ان احکام پر نظرثانی کی ضرورت ہے جہاں عرف بدل گیا ہو ، یا وہ علت ختم ہو گئی ہو جس کی بنا پر حکم لگا تھا ۔ کیوں کہ اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ فقہاء کے نزدیک یہ اصول مسلم ہے کہ جو حکم علت کی بنا پر ہے ، وہ اس علت کے زائل ہونے سے ختم ہو جائے گا ۔ اسی طرح عرف و عادت کا معاملہ ہے کہ اس کی تبدیلی سے بھی حکم بدل جائے گا ۔ جدید فقہاء اگر ایسا نہیں کریں گے تو وہ قدیم فقہاء کے ایک مسلمہ اصول کو توڑنے والے ہوں گے ۔

حالاں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے معاملات میں انھوں نے قدیم فقہاء کا اجتہادی مسلک چھوڑ کر نیا مسلک اختیار کیا ہے ۔ جیسے تدریسِ قرآن اور امامتِ صلوۃ کا معاوضہ ۔

اسلام کے عہدِ اول میں اساتذہ اور معلمین کے حکومت کی طرف سے وظیفے اور روزینے مقرر تھے ۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہ ، ابو یوسف اور امام محمد نے قرآن، حدیث ، اور امامتِ صلوۃ پر معاوضہ اور اجرت لینے کو ناجائز قرار دیا تھا ۔ مگر جب حکومت کی طرف سے دینی علوم کے اساتذہ کے وظائف بند ہو گئے اور ان کی معاشی کفالت کا کوئی ذریعہ نہ رہا تو بعد کے فقہاء نے رواج بدل جانے ، اور ضرورت پیش آ جانے کے سبب اس کے جواز کا فتویٰ دے دیا (۹)

تدریسِ قرآن ، اور امامتِ صلوۃ پر موجود حالات میں اگر معاوضہ نہ لیا جائے تو اس سے جہاں ایک طرف یہ اندیشہ ہے کہ مدرسین اور ائمۂ صلوٰۃ کی مالی کفالت

ختم ہونے سے لوگ ان فرائض کی انجام دہی سے کنارہ کش ہو جائیں گے ۔ کیوں کہ اس کے علاوہ ان کے پاس دوسرے مالی ذرائع نہیں ہیں ۔ وہاں یہ بات بھی پیش نظر ہے کہ جو لوگ دینی تعلیم حاصل کرتے ہیں ، ان کا اس کے سوا کوئی اور مصرف نہیں ہے ۔ ان کے روز گار کی کیا صورت ہو گی ۔؟

حدیث میں ہے کہ : ایک مجلس میں دی جانے والی تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوں گی ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں ، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں ، اور پھر حضرت عمر فاروق کے دورِ خلافت کے ابتدائی دو سالوں میں اسی کے مطابق عمل ہوتا رہا ، عدالتی فیصلے بھی اسی کے مطابق ہوئے ۔ مگر دورِ فاروقی کے دو سال گزرنے کے بعد حضرت عمر فاروق نے دیکھا کہ طلاقوں کی شرح بڑھ گئی ہے ، تو آپ نے مصلحتِ عامہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ فیصلہ کیا کہ : اگر ایک مجلس میں بھی تین طلاقیں دی جائیں گی تب بھی وہ تین ہی شمار ہوں گی ۔ اور اس طرح شوہر کے لئے رجوع کا حق کلی طور پر ختم ہو جائے گا ۔ یہ فیصلہ آپ نے سزا کے طور پر کیا ، اور یہ سمجھا کہ اس فیصلہ کے سبب ممکن ہے کہ لوگ محتاط ہو جائیں ، اور بات بات پر تین طلاقیں دینے کی جرأت نہ کریں ۔

اسی طرح کا ایک اور فیصلہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں کیا ، اور وہ تھا ایک محدود مدت کے لئے چوری کی سزا کو معطل کرنا ۔ یہ حکم بھی خالصتہً مصلحتِ عامہ کی بنیاد پر تھا ۔ حالاں کہ چوری کی سزا بطور حد ہے جس میں کسی کو بھی ترمیم کا حق نہیں ، اور نصِ قرآن سے ثابت ہے ۔ اسی کے باوجود حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے لوگوں کی ضرورت اور مصلحت کی خاطر ایک خاص وقت تک کے لئے اسے معطل کیا ۔

حدیث ہے کہ : تعزیر میں دس کوڑوں سے زیادہ کی سزا نہ دی جائے ۔ مگر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بیت المال کی جعلی مہر بنانے والے کو سو کوڑوں کی سزا دی ۔

دورِ نبوی میں ، اور پھر دورِ صدیقی میں مقتول کو دیت ، قاتل کی عاقلہ (برادری) پر ہوتی تھی ۔ حضرت عمر فاروق نے برادری سے ہٹا کر متعلقہ محکمہ پر

ڈالی ۔ اس کی وجہ بھی یہی تھی کہ سبب تبدیل ہو گیا تھا ۔ باقاعدہ محکمے قائم ہو گئے تھے اور لوگ ان سے وابستہ تھے ۔ (۸)

قدیم زمانے میں مکان کے تمام حصے (کمرے) یکساں ہوتے تھے ، اور عام طور پر ایک ہی نمونے اور معیار کے بنائے جاتے تھے ، اس لئے فقہاء کا یہ فتویٰ تھا کہ اگر کسی نے مکان کا ایک کمرہ دیکھ کر اس کا سودا کر لیا تو اس کا خیارِ رُویت باطل ہو گیا ، لیکن متاخرین فقہاء کے زمانے میں مکانوں کا طرزِ تعمیر بدل گیا ، ایک ہی مکان کے مختلف حصے مختلف قسم کے ہونے لگے تو فقہاء نے فتویٰ دیا کہ خریدار مکان کا ہر حصہ دیکھے ، اگر ایک حصہ دیکھ کر سودا کر لیا تو خیارِ رُویت حاصل رہے گا ۔

تالیفِ قلب کا مصرف (اموال زکوٰۃ میں) قرآن حکیم کے نص سے ثابت ہے ، لیکن حضرت عمر فاروق رضی اللّٰہ عنہ کے دورِ خلافت میں انہوں نے اس مد اور مصرف کو ختم کر دیا ، اور اس کی وجہ یہی بیان کی کہ اب وہ سبب اور ضرورت باقی نہیں رہی جس کی بنیاد پر یہ مد بیان کیا گیا تھا ، اور رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں اس مد میں زکوٰۃ کے اموال دیئے جاتے تھے ۔

اجتہادی مسائل میں تمام فقہاء نے تبدیلیٔ حکم کے اصول کو تسلیم کیا ہے ، البتہ منصوص احکام کے بارے میں اختلاف ہے ۔ نیز یہ کہ عقائد اور عبادات کے بارے میں کوئی تبدیلی نہیں ہو گی ۔

ابن قیّم جوزی نے بڑے پتے کی بات کہی ہے ۔ لکھتے ہیں :

" قانون ، اور انسانی معاشرہ کا باہمی رشتہ نہ جاننے کے سبب لوگوں میں ایک غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے ، جس نے اسلامی شریعت کے دائرے کو بالکل محدود کر دیا ہے ۔ حالاں کہ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ جس شریعت میں انسانی مصالح کا سب سے زیادہ لحاظ رکھا گیا ہو اس میں اتنی تنگیوں کی گنجائش کس طرح ممکن ہے ۔؟" (۹)

موجودہ دور کے علماء کے سامنے مصالحِ عامہ کی کوئی حیثیت نہیں ، اُنھیں وہ دوسرے اور تیسرے درجے میں بھی رکھنے کے لئے تیار نہیں ہیں ۔ جب کہ قدیم فقہاء

نے قرآن و سنت کی روشنی میں جو اصول وضع کئے ہیں ، ان میں سب سے زیادہ اہمیت مصلحتِ عامہ کو دی گئی ہے ۔ تمام قدیم فقہاء یہی کہتے رہے کہ : شریعت سراسر مصلحت ہے ، صحابۂ کرام ، تابعین ، اور أئمۂ مجتہدین کے تمام اجتہادات کی بنیاد اسی بات پر ہے کہ لوگوں کو قرآن و سنت کے دائرے میں رہتے ہوئے ممکنہ سہولتیں بہم پہنچائی جائیں ۔ استحسان ، مصالحِ مرسلہ ، اور عرف و عادت کا اعتبار اس بنا پر کیا گیا ہے ۔ ابو حنیفہ ، اور مالک جیسے اولین فقہاء نے اسی لئے یہ اصول وضع کئے ہیں ، اور انھیں قانون سازی کا مآخذ و مصدر تصور کیا ہے ۔ تاکہ لوگ کسی مرحلے پر تنگی میں مبتلا نہ ہوں ۔ اب صورت حال اس کے برعکس ہے ، جس بنیاد پر استحسان اور مصالحِ مرسلہ جیسے طریقے حل مسائل کے لئے ایجاد کئے گئے تھے ، اب اس بنیاد سے صرفِ نظر کر لیا گیا ہے ۔ اور یہ بات اس سے بھی کہیں زیادہ افسوس ناک ہے کہ بعض ایسے مسائل میں قدیم فقہاء کی رائے اور فتوے سے رجوع کیا ہے جہاں خود ان کے اپنے معاملات متأثر ہوتے تھے ۔ (۱۰)

یہ صورتِ حال بطور خاص ان علماء کے لئے لمحۂ فکریہ ہے جو اپنے آپ کو امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب کرتے ہیں ، اور بڑی شدومد کے ساتھ فقہِ حنفی کی پیروی کرتے ہیں ۔ ابو حنیفہ مصالحِ عامہ کی رعایت اور احترام میں ایک ایسی انتہاء تک چلے گئے تھے جہاں تک ان کے ہم عصر فقہاء نہ جا سکے ، اس معاملے میں ابو حنیفہ نے جس جرأت و ہمت کا اظہار کیا ، دوسرے نہ کر سکے ، اور اُنھوں نے جن حدوں کو انتہائی دور اندیشی اور نکتہ رسی کے ساتھ پار کیا ، وہاں دوسروں کے قدم ڈگمگا گئے ۔ مگر آج اُن کا اور اُن کی فقہ کا نام لینے والے مصالحِ عامہ کے احترام میں سب سے پیچھے نظر آتے ہیں ۔

اگر ہم اجتہاد کے ذریعے فقہ کو زندہ رکھنا چاہتے ہیں ، اور اپنی اس خواہش میں مخلص ہیں کہ روحِ تشریع باقی رہے ، اور ایسا کرنا ہم پر فرضِ کفایہ ہے ، اور جب تک ایسا نہیں ہو گا ہم ان مشکلات کا مقابلہ نہیں کر سکتے جو سائنسی اور مشینی دور پیدا کر رہا ہے ، تو اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے دو بنیادوں کا فراہم کرنا بہت ضروری ہے ۔ ان میں سے ایک بنیاد تنظیمی ہے ، اور دوسری تعلیمی ۔

تنظیمی بنیاد :

آج ہمارے لئے ضروری ہے کہ اجتہاد کے لئے ایک نیا اسلوب اختیار کریں اور وہ اسلوب یہ ہے کہ ایک منظم جماعت بڑے بڑے مسائل کے بارے میں مل کر اجتہاد کا فریضہ انجام دے تاکہ یہ اجتماعی اجتہاد انفرادی اجتہاد کی جگہ لے سکے۔ اس طرح ہم اجتہاد کو اس کی ابتدائی صورت کی طرف واپس لے جا سکیں گے۔ جو خلافت راشدہ کے زمانہ میں قائم تھی جب کہ خلیفہ کی جانب سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو جمع کیا جاتا تھا اور پیش آمدہ مسائل کے حل کے لئے ان سے رائے لی جاتی تھی۔

اب اس کا طریقہ یہ ہونا چاہئے کہ عالمی سطح پر ایک فقہی اکیڈمی قائم کی جائے جو علمی اور لسانی اکیڈمیوں کے طرز پر کام کرے اور اس فقہی اکیڈمی میں ہر اسلامی ملک سے معروف ترین ، اور ٹھوس علم رکھنے والے ان فقہاء کو شامل کیا جائے جن میں شرعی علم کے ساتھ ساتھ ، روشن خیالی اور سیرت و تقویٰ کی خوبیاں بھی ہوں۔

ان شخصیتوں کے ساتھ ایسے قابل اعتماد مسلمان علماء کو بھی شامل کیا جائے جو جدید علوم کے مختلف شعبوں میں خصوصی مہارت رکھتے ہوں تاکہ ان کی ماہرانہ رائے پر فقہاء غیر فقہی معاملات میں اعتماد کر سکیں۔ یہ اس لئے ضروری ہے کہ فقہ اکیڈمی سے صادر ہونے والے فقہی احکام ہر موضوع اور ہر مسئلہ کے متعلق حقیقت/حال کے فہم و ادراک پر مبنی ہوں اور اس اکیڈمی کے فقہاء پر یہ الزام نہ لگ سکے کہ وہ جدید سائنسی اور اجتماعی امور کے خصوصی مسائل کے بارے میں حلال اور حرام کا فیصلہ کرنے سے پہلے ان کی اصل حقیقت اور صحیح صورتِ حال سے پوری طرح آگاہ نہیں ہوتے۔

اس اسلامی فقہی اکیڈمی کے بعض ارکان کو کل وقتی بنیاد پر کام میں لگنا ہو گا اور بعض کو جزو وقتی معاونین کی طرح کام کرنا ہو گا۔

ان حضرات کے لئے ضروری ہو گا کہ وہ مطالعہ ،تحقیق اور اجتہادی فکر کے لئے وقف ہوں تاکہ جس موضوع یا جدید مسئلہ کے متعلق ضرورت پیش آئے۔ اسلام کا حکم بیان کر سکیں اس کے ساتھ ساتھ وہ اپنی تحقیقات اور نتائجِ فکر کو مجلہ یا کتب کے ذریعہ شائع کرنے کا اہتمام کریں۔

سب سے اہم کام جس کا آغاز اس اکیڈمی کو کرنا چاہئے وہ فقہ اسلامی کی ایک دائرۃ المعارف کی تیاری ہے جس میں تمام مستند فقہی مسالک کے مدون شدہ فقہی احکام کو ہر مسئلہ اور ہر رائے کے مستند حوالہ اور متعلقہ مسلک کے مرجع کے ساتھ پیش کر دیا جائے اور انسائکلوپیڈیا کے مروجہ طریقِ کار کے مطابق فقہی موضوعات اور احکام کو حروفِ ہجاء کی ترتیب کے لحاظ سے عنوانات قائم کر کے جمع کر دیا جائے۔

دائرۃ معارف فقہیۃ عام کی تیاری کے علاوہ اکیڈمی کو یہ کام بھی سونپا جائے کہ مختلف مسالک کی فقہ کی بنیادی کتابوں کی فہرست ہجائی ترتیب سے شائع کرے تاکہ محققین کی ان تک رسائی ممکن ہو۔ اس کے علاوہ اکیڈمی ان تمام امور اور وسائل کو جمع کرے جو اجتماعی اجتہاد ، اس کی تیاری ، اور اس کا راستہ ہموار کرنے کے لئے اس دور میں ضروری ہیں۔(۱۱)

تعلیمی بنیاد :

اجتہاد کے عمل کا دوبارہ آغاز کرنے کے لئے جو دوسری بنیاد فراہم کی جاتی ضروری ہے وہ یہ ہے کہ شرعی تعلیم کی مطلوبہ اقسام مہیا کی جائیں تاکہ اجتہاد کی قابلیت پیدا کرنے کے مقصد کی سمت پیش رفت ہو سکے۔ یہ اس لئے کرنا ضروری ہے کہ درجۂ اجتہاد کے حصول کے لئے تین عناصر ہیں جن کا پایا جانا ہر مجتہد میں ضروری ہے اور وہ یہ ہیں :

(ا) امکانی حد تک پوری گہرائی اور جامعیت کے ساتھ شریعت کے اصول و فروع کا علم۔

(ب) ذہانت ، اسلامی شعور اور زمانہ سے آگاہی کا مطلوبہ معیار۔

(ج) تقویٰ اور صالح کردار جس کی بنیاد پر اس شخص کی دینی امانت پر بھروسہ اور اس بات پر اعتماد قائم ہو کہ وہ کسی خوف یا لالچ کی وجہ سے حق بات سے ہٹ کر کچھ کہنے پر آمادہ نہ ہو گا۔

یہاں یہ بات لائقِ توجہ ہے کہ اجتہاد کے عنصر اول کا حصول (یعنی شریعت کے اصول اور فروع کا جامع اور گہرا مطالعہ) آج کے متخصص فی الفقہ کے لئے جو اس مشغلہ میں ہمہ تن مصروف ہو۔ پہلے کی نسبت آسان تر ہو گیا ہے اس لئے کہ معلومات کے ذرائع

پوری طرح میسر ھیں اور علم شریعت کے تمام مآخذ مدون ھو چکے ھیں - بالخصوص سنتِ نبوی (جو اگرچہ ماخذی درجہ بندی میں کتاب اللہ کے بعد آتی ھے) جس پر اجتہاد کے پورے عمل اور مجتہد کی پوری کوششوں کا دارومدار ھے اور اگر اس کی ھدایات کی بابت تحقیق نہ کی جائے تو عالم بھول بھلیوں میں گم ھو کر رہ جاتا ھے -

اور دوسرا عنصر (ذھانت ، شعور اور زمانہ سے آگاھی) اجتہاد کے لئے نہایت ضروری ھے تاکہ سرسری فکر رکھنے والے افراد سے علمی فکر رکھنے والے اصحاب الگ پہچانے جا سکیں اور ان کی فہم اور بصیرت پر بھروسہ کیا جا سکے -

اور تیسرا عنصر تقویٰ کا اس لئے ضروری ھے کہ یہ وہ حفاظتی تدبیر ھے جس کے نہ ھونے سے اعتماد جاتا رھتا ھے اور اجتہاد کا عمل دین کے نام پر تجارت بن کر رہ جاتا ھے -

میں نہیں سمجھتا کہ کوئی شخص اس بات سے انکار یا اس میں شک کر سکتا ھے کہ ھماری شریعہ فیکلٹیاں اور اسلامی یونیورسٹیاں مطلوبہ قابلیت پیدا نہیں کر رھیں - ان کی موجود حالت ، ان میں داخلہ کی عمومی شرائط، ان میں تدریس کے طریقے اور ان کی مدت ، مطلوبہ نگرانی کا فقدان، اور جامعات کے اندر اور باھر طلبہ کے صحیح اور پختہ اسلامی کردار کی ضمانت کے نہ ھونے سے ، اور ان کے مقاصد کا کاغذ کے ان پرزوں میں محصور ھو جانے سے جنہیں ڈگری کہا جاتا ھے اور جن کو طالب علم محض حصولِ رزق کا ذریعہ سمجھ کر ان کا طلب گار ھوتا ھے بجائے اس کے کہ وہ علم برائے علم اور خشیتِ الٰہی کا طلب گار ھو ، یہ تمام حقائق کوئی امید افزاء صورت کی نشاندھی نہیں کرتے -

لہذا یہ ضروری ھے کہ ایسی جامعات اور خصوصی ادارے قائم کیے جائیں جو اپنے نظامِ تعلیم ، نصاب ھائے تدریس ، داخلہ کی شرائط، اور طلبہ کی دینی ، نفسیاتی اور فکری تربیت کے منصوبے ایسی بنیادوں پر مرتب کریں جس سے بالآخر طلبہ کے اندر اجتہاد کے عناصرِ ثلاثہ کی تکوین عمل میں آ سکے - ان جامعات اور خصوصی اداروں کو ان مدتوں کا پابند بھی نہیں ھونا چاھئے جو رواجی طور پر دوسری فیکلٹیوں میں مقرر کر لی جاتی ھیں جن کا مقصد محض فارغ التحصیل طلبہ کی پیداوار اسی طرح تیزی سے نکالتے رھنا ھوتا

ہے جس طرح مشینوں کے ذریعے کارخانوں سے پیداوار نکلتی رہتی ہے ـ

ان طلبہ کو مختلف درمیانی مدارج سے گزار کر ایک ایسے مرحلے تک پہنچا دینا چاہئے جہاں یہ عام رواجی جامعات کے فارغ التحصیل افراد کی طرح نہ ہوں ، ان کی ذہنی اور فکری نوعیت ان سے مختلف ہو ، اور یہ اس سانچے میں ڈھل چکے ہوں جس میں ڈھلے بغیر اس ذمہ داری کو اٹھانا ممکن نہیں ہے ـ

ان غیر معمولی شرائط کے مطابق شریعت کے طالب علموں کی ایک جماعت کی خصوصی تربیت کا انتظام اور پھر انہیں کسی اختصاصی ادارہ ، فیکلٹی یا جامعہ میں رکھ کر خاص مقاصد کے لئے تیار کرنے کی مثالیں دنیا کے دیگر ممالک میں بھی ملتی ہیں جہاں علم کے بعض شعبوں کے لئے اختصاصی کالج یا فیکلٹیاں قائم کی جاتی ہیں ، ان میں داخلہ اور تعلیم کے لئے کڑے معیار کی شرائط اور پابندیاں عائد کی جاتی ہیں اور ان میں ہر ایک طالب کو داخل نہیں کیا جاتا جسے کسی دیگر عام یونیورسٹی میں بھی داخلہ مل جاتا ہو ـ

یہاں یہ بات کسی وضاحت کی محتاج نہیں کہ ہماری تجویز کا مقصد یہ نہیں کہ وہ طلبہ جو ان اداروں سے فارغ ہو کر نکلیں گے جن کے متعلق ہم گفتگو کر رہے ہیں ، ان کو تعلیم کے اختتام پر اجتہاد کا پروانہ مل جائے گا بلکہ مقصد یہ ہے کہ یہی وہ صحیح راستہ ہے جس پر چل کر ایسے افراد تیار ہو سکیں گے جن میں اجتہاد کی صلاحتیں ہوں گی ، اور وہ اسلاف کی اس فکر اور عمل کو آگے بڑھا سکیں گے ـ

میں اس موقعہ پر یہ عرض کرنے کی اجازت چاہوں گا کہ اجتہاد کے عمل کو زندہ اور جاری رکھنے کے سلسلے میں اگر ہم صرف امام ابو حنیفہ کے طریق کار ہی کی پیروی کر لیں تو بھی یہ غور ختم ہو جائے کہ آج کے دور میں اجتہاد کیسے ممکن ہے ـ اور کس میں یہ صلاحیت ہے کہ اسے مجتہد تسلیم کیا جائے ـ؟

ابو حنیفہ نے تمام تر صلاحیتوں کے باوجود چالیس رکنی مجلسِ فقہ بنائی تھی، اور اس میں تمام متعلقہ اور مطلوبہ علوم کے ماہر جمع تھے ، ان کی مدد سے وسیع تر بنیاد پر اجتہاد کا عمل بروئے کار لایا گیا ـ انہوں نے اس ضمن میں حکومتِ وقت سے

کوئی مدد نہیں لی ۔ یہ عظیم الشان کام اپنے ذاتی ذرائع سے کیا ، آج دنیا کے نقشہ پر چالیس سے زیادہ مسلم حکومتیں موجود ہیں ۔ ان میں سے بعض کی یہ خواہش بھی ہے کہ اسلام حکومتی اور اجتماعی سطح پر نافذ ہو ، مالی اور مادی وسائل کی اس حد تک فراوانی ہے کہ شائد گزشتہ چودہ صدیوں میں سے کسی دور میں بھی اتنی فراوانی میسر نہ ہوئی ہو ۔

باب :۱۰

حواشی و حوالہ جات

:۱ الملل و النحل

:۲ مصطفیٰ احمد زقاء ۔ الاجتہاد و دور الفقہ فی حل المشکلات ۔ الدراسات الاسلامیۃ اسلام آباد ۔ ش ۴ ، ج : ۲۰ (اکتوبر ۔ دسمبر ۱۹۸۵ء)

:۳ حجۃ اللّٰہ البالغۃ ۔ تتمۃ ۔ باب : ۳

:۴ القرآن :

:۵ الانصاف ۔ ص : ۶۶

:۶ تقویۃ الایمان ۔ (طبع : کراچی ت ۔ ن) ۔ ص : ۲۱۸

:۷ رسائل ابن عابدین ۔ ۱۱۶/۲، ۱۲۵، الفقہ الاسلامی ۔ ص : ۷۷، ۷۸،

:۸ شاہ ولی اللّٰہ دھلوی نے حضرت عمر فاروق رضی اللّٰہ عنہ کے اجتہادات پر مستقل ایک رسالہ لکھا ھے ، اس میں ان کے تمام اجتہادات کی تفصیل بیان کی ھے ، " اولیات عمر " کے نام سے ایک سوان اقدامات کا حوالہ دیا ھے جو حضرت عمر نے پہلے پہل کئے ۔ اس سے پہلے نہ وہ دور نبوی میں تھے ، اور نہ دور صدیقی میں ۔

اس موضوع پر مولانا محمد تقی امینی (لکھنؤ ۔ بھارت) نے " شرعی احکام میں حالات و زمانہ کی رعایت " کے نام سے ایک کتاب لکھی ھے ، اس میں بھی گفتگو کا محور اجتہاداتِ عمرؓ ھیں ۔ ایک اچھی کتاب ھے ۔

:۹ اعلام الموقعین ۔ ۳/۳

:۱۰ میری نظر میں اس کی بہت سی مثالیں ھیں ۔ چند ایک کا حوالہ اسی باب میں دیا جا چکا ھے ۔ ایک اور مثال دینے کی اجازت چاھوں گا ۔ فقہائے احناف کے نزدیک زکوٰۃ کی ادائیگی میں تملیک ضروری ھے ، عہدِ حاضر کے علماء نے اس سلسلے میں جو رویہ اپنا رکھا ھے وہ اھلِ علم ، اور اھلِ فتویٰ کے وقار کے منافی ھے ۔ صورتِ حال یہ ھے کہ اگر حکومت اموالِ زکوٰۃ

سے کوئی سماجی بہبود کا کام کرنا چاہتی ہے تو اس کی مخالفت کی جاتی ہے ، اور کہا جاتا ہے کہ اس میں تملیک متحقق نہیں ہوتی لہذا زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی ۔ لیکن اس کے برخلاف عربی مدارس میں زکوۃ کے مد میں نقد روپیہ آتا ہے ۔ بھیجنے والا علی الاطلاق بھیجتا ہے ۔ ناظمِ مدرسہ کے نام رقوم آتی ہیں ، بسا اوقات ان میں کسی مد کا بھی تعین نہیں ہوتا ۔ وہاں تملیک کیسے ہوتی ہے ۔؟

پھر اس میں ایک اور قابلِ اعتراض بات ہے ، وہ یہ کہ فقہ حنفی ہی میں یہ ہے کہ بیک وقت کسی کو اتنی رقم نہ دو کہ وہ خود (لینے والا) صاحب نصاب ہو جائے ۔ عربی مدارس میں بعض لوگ بیک وقت پچاس پچاس ہزار روپے بھیجتے ہیں ۔ اگر حیلے کے ذریعے ناظم صاحب اس میں تملیک کر بھی لیتے ہیں تو میں نہیں سمجھتا کہ اتنی بڑی رقم بیک وقت لے کر بھی وہ کس طرح مستحقِ زکوٰۃ رہتے ہیں اور صاحبِ نصاب نہیں بنتے ۔

ان دو باتوں کے علاوہ اس صورت میں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ بہت سے ناظم صاحبان پہلے سے صاحبِ نصاب ہوتے ہیں ، وہ تو خود اپنے فتوے کی رو سے بھی زکوٰۃ کی وصولی کا حق نہیں رکھتے ۔ بلکہ چاروں فقہی مسالک اس پر متفق ہیں کہ جو شخص پہلے سے صاحب نصاب ہو ، اس کو زکوۃ نہیں دی جا سکتی ۔

اس قسم کی فقہی اکیڈیمی کے قیام کا فیصلہ اس اسلامی کانفرنس میں کیا گیا تھا جو ۱۹۵۱ء میں کراچی (پاکستان) میں منعقد ہوئی تھی ، لیکن وہ فیصلہ کاغذی کارروائی سے آگے نہ بڑھ سکا ۔ ۱۹۵۶ء میں دمشق یونیورسٹی میں اس کام کو آگے بڑھانے کے لئے ایک کمیٹی بنائی گئی ، اس نے منصوبہ بندی کا آغاز کیا ۔ ۱۹۵۸ء میں حکومتِ مصر نے اس منصوبے کو روبہ عمل لانے ، اور اس کے لئے مالی وسائل مہیا کرنے کی ذمہ داری قبول کی ۔ مصر اور شام کے علماء نے مشترکہ طور پر کام کی ابتداء کی مگر وہ کسی منزل تک نہ پہنچا ۔

١١ : ١٩٦٦ء میں کویت کی وزارتِ اوقاف نے فقہی دائرۂ معارف کے منصوبہ کو اپنی تحویل میں لیا ، اور پانچ برس تک اس پر کام ہوتا رہا ، اس دائرہ معارف کا کچھ حصہ طبع بھی ہو گیا ہے ۔ لیکن صرف فقہی دائرۂ معارف کی تیاری سے یہ مسئلہ حل نہیں ہو گا ۔ اس کے لئے وہی جامع نظام وضع کرنا ہو گا جس کا میں نے ذکر کیا ۔

اس جامع نظام کے قیام میں آج کوئی چیز مانع نہیں ہے ۔ اہلِ علم و فضل بھی ہیں ، اور مالی وسائل کی بھی فراوانی ہے ۔ اور اس حد تک ہے کہ صرف ایک شخص اس کارِ خیر کی کفالت کر سکتا ہے ۔ اس کے جتنے اخراجات ہوں گے ، اس سے کئی گنا زیادہ اخراجات آج مسلم اُمّۃ میں ایک ایک شخص برداشت کر رہا ہے ۔ اس نظام کے قیام میں صرف یہ امر مانع ہے کہ نہ اہلِ حل و عقد کو اس کی اہمیت کا احساس ہے ، اور نہ اہلِ علم و فضل کو ۔

باب : ۱۱

مَسالکِ اَربعہ کی بنیادی کتب

فقہِ حنفی :

فقہ حنفی کی کتابوں کا آغاز امام ابو حنیفہ کے نامور تلامذہ محمد بن حسن شیبانی ، قاضی ابو یوسف ، حسن بن زیاد لولوی اور زفر بن ہذیل رحمہم اللہ کی تالیفات سے ہوتا ہے ۔ ان میں محمد بن حسن شیبانی کی تالیفات کو خاص مقام حاصل ہے ۔ آپ کی متعدد مولفات ہیں ، اور حقیقت یہ ہے کہ فقہ حنفی کا مدار انہی کی کتابوں پر ہے ۔

۱: کتاب الاصل ۔ یا المبسوط : یہ ایک طویل ترین کتاب ہے ، اولاً یہ امام ابو یوسف کی تالیف تھی ، بعد میں اسے امام محمد بن حسن نے از سرِ نو مرتب کیا ، اور مسائل کو زیادہ توضیح و تشریح کے ساتھ ذکر کیا ۔

۲: جامع صغیر : یہ بھی امام محمد بن حسن کی تالیف ہے ، اٹھارہ سو تینتیس (۱۸۳۳) مسائل کا مجموعہ ہے ، وہ مسائل جو امام محمد نے امام ابو یوسف کے واسطے سے امام ابو حنیفہ سے روایت کئے ہیں ۔

اس کتاب میں ایک سو ستر مسائل ایسے ہیں جن پر امام محمد نے اپنے اختلافی نوٹ لکھے ہیں ۔

اس کتاب میں تین قسم کے مسائل ہیں :

الف : وہ مسائل جن کا ذکر دوسری کتابوں میں نہیں ملتا ۔

ب : ایسے مسائل جو دوسری کتابوں میں بھی مذکور ہیں مگر وہاں امام محمد نے تصریح نہیں کی تھی کہ یہ خاص ابو حنیفہ کے

مسائل هیں ، اس کتاب میں ان کی وضاحت کر دی هے –

ج : ایسے مسائل جو اگرچه دوسری کتابوں میں بھی مذکور تھے مگر اس کتاب میں ایسے الفاظ کے ساته ذکر کیا هے جس سے کچھ نئے فائدے مستنبط هوتے هیں – اس کتاب کو قبول عام حاصل هوا اور اس کی چالیس کے قریب شروح لکھی جا چکی هیں جن میں سے اکثر کا ذکر " کشف الظنون " میں موجود هے –

۳: جامع کبیر : یه بھی امام محمد بن حسن کی تالیف هے ، جامع صغیر کے کے بعد لکھی گئی – بلکه حقیقت یه هے که یه کتاب جامع صغیر هی کا ایک مفصل اور مبسوط ایڈیشن هے –

اس میں امام ابو حنیفه کے اقوال کے ساته امام ابو یوسف اور امام زُفَرُ کے آراء بھی نقل کئے گئے هیں – هر مسئله کے ساته اس کی دلیل بھی مذکور هے –

متاخرین فقہائے حنفیه نے اصول فقه کے جو مسائل بیان کئے هیں وه زیاده تر اسی کتاب کے طرز استدلال اور طریق استنباط سے اخذ کئے هیں – اس کی بھی متعدد شروح لکھی گئیں – بیالیس شروح کا ذکر کشف الظنون میں هے –

۴: زیادات : امام محمد بن حسن کو جامع کبیر کی تالیف کے بعد جو فروعی مسائل یاد آئے انهیں آپ نے یک جا جمع کیا ، اسی مناسبت سے اس کا نام " زیادات " رکھا –

یه کہنا زیاده مناسب هے که یه کتاب جامع کبیر هی کا تتمه اور تکمله هے –

۵: کتاب الحج : امام ابو حنیفه کی وفات کے بعد امام محمد مدینة منوره چلے گئے ، وهاں تین برس تک امام مالک بن انس کے سامنے زانوئے ادب ته کیا اور پوری مؤطا ان سے پڑھی ، اس کے بعد آپ مدینهٔ منوره سے واپس آ گئے – امام مالک ، امام ابو حنیفه سے بهت سے مسائل میں اختلاف

رکھتے تھے ، امام محمد نے اس کتاب میں یہ اہتمام کیا کہ پہلے امام ابو حنیفہ کا قول نقل کرتے ہیں اس کے بعد امام مالک کا مسلک ، اور پھر حدیث ، اثر' اور قیاس کی رو سے ابو حنیفہ کے دلائل نقل کرتے ہیں اور یہ ثابت کرتے ہیں کہ ابو حنیفہ کا مسلک راجح ہے ـ

امام رازی نے اپنی تالیف " مناقب الشافعی " میں اس کتاب کا ذکر کیا ہے ـ

۶،۷: سِیَرِ صغیر ـ سِیَرِ کبیر : یہ امام محمد کی آخری تالیفات ہیں ، پہلے " سیر صغیر " لکھی ، اس کا ایک نسخہ امام اوزاعی کی نظر سے گزرا تو انہوں نے طنز یہ کیا : اہل عراق کو فن سیر سے کیا نسبت ، امام محمد نے یہ فقرہ سنا تو سیر کبیر لکھنا شروع کی جو اپنے موضوع پر مستند ، اہم ، اور ضخیم تر کتاب ہے ـ

یہ دونوں کتابیں قانون بین الممالک پر ہیں ، اور انہیں اپنے موضوع پر اولین کتب ہونے کا شرف حاصل ہے ـ اس کا انگریزی میں ترجمہ ہو چکا ہے ـ

۸: الکافی فی فروع الحنفیہ : یہ امام ابو الفضل بن احمد المروزی معروف بہ حاکم الشہید (م: ۳۳۴ھ) کی تالیف ہے ـ

امام محمد بن حسن نے جو کتابیں تالیف کی تھیں یہ ان سب کتابوں کی تلخیص ہے ـ اس کو بہت شہرت حاصل ہوئی ـ بعد میں آنے والے علماء نے اس کی شرحیں لکھیں ـ تین شرحیں جو " مبسوط " کے نام سے ہیں زیادہ مقبول ہوئیں ، اور پھر ان میں بھی شمس الأئمۃ محمد بن احمد السرخسی (م: ۴۹۰ھ) کی مبسوط بہت زیادہ مقبول و مشہور ہوئی ـ

یہ کتاب ابھی تک شائع نہیں ہو سکی البتہ دنیا کے مختلف کتب خانوں میں اس کے قلمی نسخے موجود ہیں ـ

۹: المبسوط : امام محمد بن احمد السرخسی (م: ۴۹۰ھ) کی تالیف ہے ، اس کا ذکر پہلے آ چکا ہے کہ یہ الکافی کی شرح ہے ـ

اس کا شمار فقہ حنفی کی معروف اور مستند کتابوں میں ہوتا ہے ۔ امام سرخسی کو حاکم وقت نے روز جند کے ایک کنویں میں قید کر دیا تھا ، اس وقت یہ کتاب زیر تالیف تھی اور ابھی مکمل نہیں ہوئی تھی ۔ آپ نے حاکم جیل کی اجازت سے اپنے چند خاص شاگردوں سے کہا کہ وہ کاغذ قلم دوات لے کر کنویں پر آ جایا کریں وہ ان کو املاء کرا دیا کریں گے چنانچہ آپ کے شاگرد کنویں کی منڈیر پر آ کر بیٹھ جاتے ، آپ اندر سے املاء کراتے اور وہ لکھتے رہتے ۔ ذہانت اور قوتِ حافظہ کا یہ عالَم تھا کہ بعض روایات کے مطابق پندرہ جلدیں اور بعض کے مطابق آٹھ جلدیں کنویں کے اندر سے املاء کرائیں ۔

یہ کتاب تیس ضخیم جلدوں میں ہے اور متعدد بار شائع ہو چکی ہے ۔

:۱۰ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع : امام علاء الدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی (م: ۵۸۷ھ) ۔ یہ کتاب سات جلدوں میں ہے متعدد بار شائع ہو چکی ہے ۔

فقہی کتابوں میں اپنے منطقی اندازِ بیان ، جامعیت ، اور زبان کی روانی کے باعث ممتاز اور منفرد حیثیت رکھتی ہے ، اس کتاب میں نہ فقہی متون کی طرح اتنا اختصار ہے کہ قاری ضمیروں کے مراجع ہی تلاش کرتا رہے اور نہ بعض شروح کی طرح اتنی تفصیل اور طوالت ہے کہ اصل موضوع سے ذہن ہٹ جائے ۔

:۱۱ کنز الدقائق : حافظ الدین نسفی (م: ۷۱۰ھ)

فقہ حنفی کے متون میں سے ایک مشہور متن ہے ۔ اور بظاہر سب سے زیادہ مقبول ہے ۔ اس کا اسلوب دوسری کتابوں سے قدرے مختلف ہے ۔ ممکنہ حد تک اجمال سے کام لیا ہے جس کی وجہ سے بہت سی عبارتوں کے سمجھنے میں دشواری محسوس ہوتی ہے ۔

دینی مدارس میں ایک درسی کتاب کی حیثیت سے پڑھائی جاتی ہے ۔ اس کی دو شرحیں بہت مقبول و مشہور ہوئیں :

۱: البحر الرائق ، ۲: اور تبیین الحقائق ۔

موخر الذکر شرح دلائل اور علتِ احکام سے بحث کرنے میں زیادہ ممتاز ہے ۔

۱۲: فتاویٰ عالم گیری : اورنگ زیب عالم گیر بادشاہ ہند (م: ۱۱۱۸ھ) نے قاضیوں کی سہولت اور رہ نمائی کے لئے علماء اور فقہاء کی ایک جماعت سے مرتب کرائی تھی ۔ نام اگرچہ فتاویٰ ہے لیکن فقہِ حنفی کی بہت سی مستند کتابوں کی تلخیص ہے ۔

اصلاً عربی میں لکھی گئی ہے ، اس کا ایک نام " فتاویٰ ہندیۃ " بھی ہے ۔ اردو میں ترجمہ شائع ہو چکا ہے ۔ دس ضخیم جلدوں میں ہے ۔

۱۳: رد المختار علی الدر المختار : در مختار کی شرح جو سید محمد امین عابدین شامی (م: ۱۲۵۲ھ) نے تالیف کی ۔ ابن عابدین کا تعلق شام سے تھا اس لئے شامی کہلاتے ہیں ۔ ترکی میں مجلۃ الاحکام العدلیۃ کی ترتیب و تدوین کے لئے جو مجلس علماء قائم کی گئی تھی ، اس کے بھی رکن رہے ۔ تذکرہ نگاروں نے ان کی چالیس مولفات کے نام گنوائے ہیں ۔ بتیس اہم اور قیمتی رسائل جو مشکل مضامین اور مباحث پر مشتمل ہیں ، دو جلدوں میں " رسائل ابن عابدین " کے نام سے شائع ہو چکے ہیں ۔ آپ کی تالیفات میں سب سے زیادہ شہرت رد المختار کو حاصل ہوئی ۔ یہ کتاب فتاویٰ شامی کے نام سے معروف ہے ۔

رد المختار کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ ہر مسئلہ بیان کرتے وقت امکانی حد تک کسی قدیم اور بنیادی مآخذ کا حوالہ دیتے ہیں ۔ فقہاء کے اقوال و آراء میں تعارض ہو تو کسی ایک فقیہ کے قول سے ہی اس تعارض اور اختلاف کو رفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں ۔ قول فیصل کے طور پر اپنی رائے صرف اس صورت میں پیش کرتے ہیں جب کسی قابلِ ذکر فقیہ کی کوئی رائے نہ ملے ۔

برصغیر پاک و ہند میں حنفی مسلک کے تمام علماء اور فقہاء اپنے فتاویٰ میں رد المختار پر بہت زیادہ اعتماد کرتے ہیں ۔

۱۲: الہدایہ : شیخ برہان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر فرغانی مرغینانی (م: ۵۹۳ھ) کی تصنیف ہے۔ فقہِ حنفی کی معروف و مستند کتابوں میں اس کا شمار ہے۔ اپنی بعض منفرد خصوصیات کی بنا پر ممتاز حیثیت کی حامل ہے۔ اس کی یہی انفرادیت اور خصوصیت اس بات کا سبب بنی کہ حنفی نقطۂ نظر سے لکھی جانے والی کتابوں میں اسے سب سے زیادہ شہرت حاصل ہوئی۔ برصغیر پاک و ہند کے تقریباً تمام دینی مدارس میں شامل نصاب ہے۔

علماء نے جتنے حواشی اور شروح اس کے کئے فقہ کی کسی کتاب کے نہیں کئے۔ چار ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے۔ اردو ، فارسی ، اور انگریزی میں اس کے ترجمے ہو چکے ہیں۔

فقہِ مالکی :

۱: المدونۃ الکبریٰ : امام ابو عبداللہؒ مالک بن انس الاصبعی المتوفیٰ ۱۷۹ھ/۷۹۵ء کی روایت کردہ احادیث و آثار اور ان کے فقہی مسلک کو ان کے ایک سب سے بڑے علم و فضل والے شاگرد ابو عبداللہؒ عبدالرحمٰن بن القاسم المتوفیٰ ۱۹۱ھ /۸۰۶ء نے کتابی صورت میں جمع فرما دیا ۔ یہی کتاب " المدونۃ " کہلاتی ھے ۔ امام ابن قاسم سے ان کے ایک شاگرد عبدالسلام بن سعید التنوخی ملقب بہ " سحنون " نے اس کتاب کو روایت کیا ھے ۔ امام سحنون کا انتقال ۲۲۰ھ/۸۵۴ء میں ہوا۔ " المدونۃ " ۲ جلدوں میں بیروت سے طبع ہو چکی ھے ۔

۲: جواھر الاکلیل شرح مختصر الشیخ خلیل : آٹھویں صدی کے مشہور مالکی عالم شیخ خلیل بن اسحاق مصری المتوفیٰ ۷۶۷ھ/۵-۱۳۶۶ء نے فقہ مالکی کے بیان میں ایک مختصر متن تحریر فرمایا تھا ۔ جو مالکی فقہ کی کتابوں میں بہت معتمد علیہ اور اھم شمار کیا جاتا ھے ۔ اس متن کو مختصر الشیخ خلیل " کے نام سے یاد کیا جاتا ھے ۔ اس کی اھمیت کے باعث متعدد مالکی علماء نے اس کی شرح لکھی ھے ۔ انہیں شروح میں سے ایک شرح پر " جواھر الاکلیل " ھے جو جامعۃ ازھر مصر کے ایک عالم نے تالیف فرمائی ھے جو شارح کی زندگی ھی میں ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۲ء میں مصر سے دو جلدوں میں طبع ھو چکی ھے حوض میں " مختصر الشیخ خلیل " کا متن ھے اور حاشیہ پر شرح جواھر الاکلیل " طبع ھوئی ھے ۔

۳: الشرح الصغیر : ابو البرکات احمد بن محمد الدردیر (م:۱۲۰۱ھ) کی تصنیف ھے ۔ یہ کتاب دردیرؒ کی اپنی دوسری کتاب اقرب المسالک الی مذھب الامام المالک کی شرح ھے ۔ فقہ مالک کی اھم کتب میں اس کا شمار ھوتا ھے ۔ اس کتاب کے نام سے شبہ ھوتا ھے کہ فقہ حنفی کی مشہور کتاب کنز الدقائق کی طرح اس کی عبارت ابہام کی حد تک مختصر ھو گی مگر ایسا نہیں ھے ۔ نہ اتنا ایجاز و اختصار ھے کہ قاری کے لئے سمجھنے

میں دشواری ہو ، اور نہ اتنی طویل کہ اصل مسئلہ سے توجہ ہٹ جائے ۔ زبان مشکل ضرور ہے مگر ابہام اور پیچیدگی سے پاک ہے ۔ چار ضخیم جلدوں میں مصر سے طبع ہوئی ہے ۔

۴: بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد : ابو الولید محمد بن احمد بن رشد کی تصنیف ہے ۔ موصوف کی پیدائش ۵۲۰ھ/۱۱۲۶ء میں " قرطبہ " میں ہوئی ۔ ابن رشد کو علوم عقلیہ کے ساتھ ساتھ علوم نقلیہ میں بھی بڑی مہارت حاصل تھی ۔ " بدایۃ المجتہد ، اس پر شاہد عدل ہے ۔ ابن رشد " اشبیلیہ " اور " قرطبہ " کے قاضی بھی رہے ہیں ۔ بعد میں انہیں " قاضی القضاۃ " بنا دیا گیا تھا ۔ جہاں تک علوم عقلیہ کا تعلق ہے ۔ وہ بلاشبہ " امامت " کے مرتبہ پر فائز تھے " اندلس " میں ان کے پائے کا کوئی فلسفی پیدا نہیں ہوا ۔ " بدایۃ المجتہد " کے متعلق خود ارشاد فرماتے ہیں کہ میرا مقصد اس کتاب سے مسائل شرعیہ خواہ وہ متفق علیہ ہوں یا ان میں فقہاء اسلام کا اختلاف ہو ، ہر قسم کے مسائل کو اپنی یادداشت کے لیے دلائل کے ساتھ جمع کرنا ہے ایجاز و اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے ۔ یہی وجہ ہے کہ اس کتاب میں صرف فقہ مالکی کے بیان پر اکتفاء نہیں کیا گیا بلکہ دیگر فقہاء کے اقوال و آراء بھی ساتھ ساتھ ذکر کیے گئے ہیں ۔ یہ کتاب دو جلدوں میں بارہا طبع ہو چکی ہے ۔ مصنف کا انتقال ۵۹۵ھ/۱۱۹۸ء میں ہوا ۔

۵: الموافقات فی اصول الشریعۃ : یہ امام ابو اسحاق ابراھیم بن موسیٰ الشاطبی المالکی المتوفیٰ ۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء کی تصنیف ہے ۔ اس کا موضوع اصول شریعت کا بیان کرنا ہے ۔ یہ کتاب بیروت سے چار جلدوں میں شائع ہو چکی ہے ۔ اس پر جامع ازہر کے شعبۂ تخصیص کے ایک استاد شیخ عبداللّٰہ دراز کے تعلیقات و حواشی ہیں ۔ کتاب بنیادی طور پر پانچ حصوں میں تقسیم ہے (۱) مقدمات (۲) احکام (۳) مقاصد (۴) اِدِلّہ (۵) اجتہاد ۔ جلد اول میں مقدمات کے بیان کے بعد " احکام " کی دو قسمیں بیان کی ہیں ۔

احکامِ تکلیفیہ اور احکامِ وضعیہ پھر ان دونوں قسموں سے تفصیلاً بحث کی ھے ۔ جلد دوم میں " مقاصد " کا بیان ھے ۔ مصنف نے " مقاصد " کی دو قسمیں بیان کی ھیں ۔ مقاصد شارع اور مقاصد مکلف پھر ان دونوں کو اپنے اقسام سمیت تفصیل سے بیان کیا ھے ۔ جلد سوم میں " اِدِلَّۃ " کا بیان ھے ۔ " ادلہ " کے عمومی احکام و خواص بیان کرنے کے بعد " دلیل اول " یعنی کتاب اللہ کے بارے میں کچھ خصوصی مباحث کا تذکرہ ھے ۔ جلد چہارم میں " دلیل ثانی ، یعنی سنت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے بارے میں دس مسائل کا تذکرہ کرنے کے بعد " اجتہاد " کا بیان ھے ۔ اسی کے ذیل میں " فتویٰ " " استفتاء " اور " اقتداء " کا بیان ھے اور آخر میں " تعارض " " ترجیح " اور سوال و جواب " کے احکام کا بیان ھے ۔

فقہِ شافعی :

:۱ کتاب الاُم : امام محمد بن ادریس الشافعی کی تالیف ھے ، امام شافعی کی تمام مؤلفات میں سب سے ضخیم ھے ۔ ۱۹۸ ھجری میں جب آپ بغداد سے ترک سکونت کر کے مصر آ گئے تو وھاں کے زمانۂ قیام میں تالیف کی ۔ امام شافعی کے تلمید خاص ربیع بن سلیمان مرادی کی روایت سے مروی ھے ۔ امام کے تلامذہ میں ربیع کا مقام اتنا اھم ھے کہ اگر کسی مسئلے میں اقوال و آراء میں تعارض ھو جائے تو ربیع کی روایت کو دوسرے تلامذہ کی روایت پر ترجیح دی جاتی ھے ۔ آٹھ جلدوں پر مشتمل ھے ۔

:۲ الرسالہ : یہ بھی امام شافعی کی تصنیف ھے ، اصولِ فقہ میں اس کو قدیم ترین کتاب تصور کیا جاتا ھے ۔ اگرچہ اصول فقہ کے تمام مباحث کو حاوی نہیں ھے لیکن جن مباحث پر مشتمل ھے وہ بے حد اھم ھیں ۔ مثلاً خبرِ واحد کی حجیت ، اجماع ، قیاس ، ناسخ و منسوخ کی بحث ۔ اردو اور انگریزی میں اس کے ترجمے شائع ھو چکے ھیں ۔

:۳ المہذب فی الفروع : ابو اسحاق ابراھیم بن محمد شیرازی شافعی (م : ۴۷۶ھ) کی تصنیف ھے ، فقہِ شافعی کی اھم کتاب میں اس کا شمار ھے ۔ اس کتاب کی تصنیف کا سبب یہ بیان کیا گیا کہ مصنف کو یہ خبر پہنچی کہ ابن صباغ کہتے ھیں کہ اگر شافعی اور فقہائے حنفیہ صلح کر لیں تو ابو اسحاق شیرازی کا علم ختم ھو جائے ۔ اس فقرے سے ان کی مراد یہ تھی کہ گویا ابو اسحاق کو صرف اختلافی مسائل کا علم ھے ، اگر شافعی اور ابو حنیفہ کے درمیان اختلافی مسائل کو ختم کر دیا جائے تو ابو اسحاق کا علم بھی ختم ھو جائے گا ، اور پھر کہنے اور لکھنے کے لئے ان کے پاس کوئی قابل ذکر بات نہیں رھے گی ۔ یہ بات سننے کے بعد ابو اسحاق نے یہ کتاب لکھی ۔ دو جلدوں میں مصر سے شائع ھوئی ۔ بہت

سے علماء نے اس کی شروح لکھیں ۔

۴: منہاج الطالبین : یہ کتاب امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہ کی تصنیف ہے ۔ مصنف فرماتے ہیں کہ فقہِ شافعی کے بیان میں متعدد مختصر کتب تالیف ہوئی ہیں ۔ ان میں امام ابو القاسم الرافعی کی کتاب " الحرر" سب سے عمدۃ اور قابل اعتماد کتاب ہے لیکن اس کی قدرے طوالت کے باعث طلباء کے لیے اس کا یاد کرنا مشکل ہے اس لیے میں نے اس کا مزید اختصار کیا یہاں تک کہ اب اس کا حجم اصل کتاب کے حجم سے نصف رہ گیا ۔ اور کمال یہ کہ امام نووی نے اصل کتاب کے کسی مسئلہ کو ترک نہیں کیا بلکہ کچھ اضافہ ہی کیا ہے ۔ امام نووی رحمۃ اللّٰہ نے اس کو " روضۃ الطالبین " کے بعد تصنیف فرمایا ہے لہذا اگر کسی مسئلہ میں " روضۃ " اور "منہاج" میں تعارض ہو تو " منہاج الطالبین " میں ذکر شدہ مسئلہ کو ترجیح ہو گی ۔ شیخ الاسلام ابو یحییٰ زکریا انصاری المتوفی ۹۲۵ھ/۱۵۱۹ء نے " منہاج " کا مزید اختصار کیا ہے اور اس کا نام " منہج الطلاب " رکھا ہے جو مستقل طبع ہونے کے علاوہ " منہاج الطالبین " کے حاشیۃ پر بھی مصر سے طبع ہو چکا ہے ۔

۵: الحاوی للفتاویٰ : یہ علامہ جلال الدین عبد الرحمن سیوطی کے ان فتاویٰ کا مجموعہ ہے جو مفصل اور طویل ہونے کے باعث " رسالۃ " کی صورت اختیار کر گئے ۔ اس طرح کے ۷۸ رسائل اس مجموعہ میں شامل ہیں ۔ دو جلدوں میں " بیروت " سے طبع ہو چکا ہے ۔ پہلی جلد میں ۴۳ رسائل اور دوسری جلد میں ۳۵ رسائل شامل ہیں ۔ ان میں تفسیر ، حدیث ، فقہ ، اصولِ فقہ تصوف ، نحو وغیرہ متعدد علوم سے متعلق سوالات کے مفصل جوابات شامل ہیں ۔ علامہ سیوطی رحمۃ اللّٰہ کا انتقال ۹۱۱ ھ/ ۱۵۰۵ء کو ۶۲ سال کی عمر میں ہوا ۔

۶: الدرر النقیۃ فی فقہ السادۃ الشافعیۃ : یہ کتاب " جامعۃُ ازہر " میں فقہِ شافعی کی تعلیم کے سلسلہ میں " درجۃُ ثانویۃ " (مڈل) کے نصاب

میں داخل ہے ـ اس کے چار حصے ہیں پہلا حصہ عبادات کے بیان میں ہے ـ یہ " درجۂ ثانویہ " کے سال اول میں اور دوسرا حصہ دوسرے سال اور تیسرا چوتھا حصہ ، تیسرے چوتھے سال کے نصاب میں داخل ہے ـ حال ہی میں شیخ صادق قمحاوی نے اسے تالیف کیا ہے ـ چونکہ یہ کتاب طلباء کے لئے تالیف کی گئی ہے اس لیے ہر باب کے اختتام پر چند سوالات مشق و تمرین کے لئے دیئے گئے ہیں ـ اس کتاب کا پہلا ایڈیشن ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء میں چھپا ہے ـ کتاب بڑے آسان اور سلیس پیرایہ میں لکھی گئی ہے ـ اختلافات وغیرہ کو ذکر نہیں کیا گیا ہے بلکہ فقہِ شافعی میں مفتیٰ بہ اور راجح مسئلہ کو ذکر کر دیا ہے ـ

:۷ روضة الطالبين و عمدة المفتين : حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالی معروف بہ " امام غزالی " المتوفیٰ ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۲ء نے فقہ شافعی میں ایک متن تحریر فرمایا تھا جس کا نام " الوجیز فی الفروع " ہے جو فقہِ شافعی کی بڑی معتبر کتاب ہے ـ اس کی ایک مبسوط اور مفصل شرح امام ابو القاسم عبدالکریم بن محمد الرافعی المتوفیٰ ۶۲۳ھ/۱۲۲۶ء نے تحریر فرمائی تھی ـ یہ شرح " فتح العزیز فی شرح الوجیز " کے نام سے متعارف ہے ـ لیکن اس کی ضخامت و طوالت کے باعث عام آدمی اس سے استفادہ نہیں کر سکتا تھا ـ اس لیے امام ابو زکریا یحیی بن شرف النووی نے اس کا اختصار کر کے اس کو مرتب و منقح شکل میں پیش کیا اور اس کا نام رکھا " روضة الطالبين و عمدة المفتين " اختصار کے باوجود خاصی ضخیم ہے ـ

فقہِ حنبلی :

۱: الاقناع لطالب الانتفاع : یہ فقہ حنبلی کی کتاب ہے جو علامہ شرف الدین موسی بن احمد المقدسی (معروف بہ " حجادی " کی تصنیف ہے ۔ اس میں مصنف نے نفس مسائل کے بیان پر اکتفاء کیا ہے ۔ عموماً دلائل ذکر نہیں فرمائے ۔ نیز اختلافات کا تذکرہ بھی بالعموم نہیں کیا ہے بلکہ فقہ حنبلی کے راجح اور مفتیٰ بہا مسائل ہی کو ذکر کیا ہے ۔ یہ کتاب چار جلدوں میں مصر سے طبع ہو چکی ہے ۔ مصنف کا انتقال ۹۶۸ھ میں ہوا ۔

۲: کشاف القناع عن متن الاقناع : یہ " الاقناع لطالب الانتفاع " کی شرح ہے جو شیخ منصور بن یونس البہوتی کی تالیف ہے ۔ مصنف اپنے دور میں "مصر " کے اندر " شیخ الحنابلة " تھے ۔ مصر ہی میں آپ کا انتقال ۱۰۵۱ھ/۱۶۴۱ء کو ہوا ۔ مصنف اس کی تالیف سے یکم شعبان ۱۰۴۵ھ کو فارغ ہوئے ۔ یہ کتاب " ریاض " سے ۶ جلدوں میں شائع ہو چکی ہے ۔

۳: مختصر الخرقی : یہ فقہ حنبلی کی قدیم ترین تصانیف میں شامل ہے اور " فقہ حنبلی " میں بڑی اہمیت کی حامل ہے ۔ کہا گیا ہے کہ اس کی تین سو شرحیں لکھی گئی ہیں ۔ یہ امام ابو القاسم عمر بن حسین الخرقی المتوفی ۳۳۴ھ کی تالیف ہے جو ایک واسطہ سے امام احمد بن حنبل قدس سرہٗ المتوفیٰ ۲۴۱ھ کے شاگرد ہیں ۔ مختصر الخرقی دمشق سے ۱۳۳۸ھ/۱۹-۱۹۲۰ء میں پہلی بار ایک جلد میں طبع ہوئی تھی ۔ دوسرا ایڈیشن ۱۳۸۴ھ میں وہیں سے شائع ہوا ۔

۴: الانصاف فی معرفة الراجح من الخلاف : یہ شیخ الاسلام علامہ علاء الدین ابو الحسن علی بن لسیمان المرداوی المتوفیٰ ۸۸۵ھ کی تالیف ہے ۔ موصوف نے اس کتاب کی تصنیف کی ضرورت کو واضح کرتے ہوئے فرمایا کہ شیخ الاسلام موفق الدین ابن قدامہ مقدسی حنبلی المتوفیٰ ۶۲۰ھ کی مشہور کتاب "المقنع"

اپنی جامعیت اور حسن ترتیب کے لحاظ سے بہترین تصنیف ہے ۔ مصنف نے بعض مسائل میں حنبلی مشائخ کے اختلاف کو ذکر کیا ہے لیکن راجح مسئلہ کی تعیین نہیں فرمائی جس کے باعث قاری شش و پنج میں مبتلا ہو کر یہ فیصلہ نہیں کر پاتا کہ اس اختلاف میں راجح مسئلہ کیا ہے تاکہ عمل کے لئے اس کو اختیار کر سکے ۔ اس شدید ضرورت کو پورا کرنے کے لیے موصوف نے یہ کتاب تالیف کی اور اس میں بڑے بسط و توضیح کے ساتھ اختلافی مسائل میں راجح پہلو کو مدلل طور پر بیان کیا ہے ۔ یہ کتاب ۱۲ جلدوں میں بیروت سے طبع ہو چکی ہے ۔

۵: اعلام الموقعین : امام شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن ابی بکر معروف بہ " ابن قیم جوزیۃ " کی تصنیف ہے ۔" جوزیۃ " " دمشق " میں ایک مدرسہ تھا ۔ موصوف کے والد ماجد " ابوبکر بن ایوب " اس مدرسہ کے " قیم " یعنی مہتمم تھے ۔ اس وجہ سے انہیں " ابن قیم جوزیۃ " کہا جانے لگا ۔ آپ کی ولادت ۶۹۱ھ میں ہوئی ۔ اساتذہ کی فہرست میں امام ابن تیمیہ بھی شامل ہیں ۔ انہی سے آپ زیادہ متأثر تھے ۔ شاگردوں میں امام ابن کثیر صاحب " البدایہ والنہایہ " اور امام ابن رجب بغدادی حنبلی صاحب " طبقات الحنابلۃ " شامل ہیں ۔ امام ابن قیم کثیر التصانیف تھے ، محمد حامد الفقی " نے " اغاثۃ اللھفان " کے دیباچہ میں چھیاسٹھ کتابیں نام بنام شمار کرائی ہیں ۔ اور لکھا ہے کہ اس پر بس نہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی تصانیف ان کی ہیں ۔ " اعلام الموقعین " معروف معنی میں تو فقہ کی کتاب نہیں ہے لیکن بہت سے وہ مباحث اس کتاب میں مذکور ہیں جن سے کسی فقیہ کو کسی حال میں غافل نہیں رہنا چاہئے مثلاً جلد اول میں دور صحابہ و تابعین میں مختلف شہروں میں فتویٰ دینے والے صحابہ و تابعین کا تذکرہ " رائے مذموم و محمود کا تفصیلی بیان اور قیاس و استصحاب کے متعلق اہم باتوں کا تذکرہ وغیرہ اور اسلام میں اس دعوی کا تذکرہ مفصل طور پر کیا ہے کہ

شریعت میں کوئی بات خلاف قیاس نہیں ہے نیز تقلیدِ باطل اور اس کے اقسام کا بیان اور ان لوگوں کا رد جو " متشابہات " کا سہارا لیکر محکمات کو اور ظاہرِ قرآن کو لے کر سنت کو ترک کر دیتے ہیں ، پھر اس کی ۷۳ مثالیں ذکر فرمائی ہیں ۔ تیسری جلد میں احکام شرعیہ پر تبدیلی زمان و مکان کے اثر کا بیان، اکھٹے تین طلاقیں دینے کا بیان ، ایمان البیعة ، سد ذرائع اور جائز و ناجائز حیلوں کا تفصیلی بیان ، نیز جائز حیلوں کی ۱۱۶ مثالیں ۔ چوتھی جلد میں جائز حیلوں کی مزید مثالیں ، طلاق و اَیمان کے بارے میں چند بحثیں صحابہ و تابعین کے وجوبِ اتباع " فتوے " سے متعلق کچھ فوائد کا تذکرہ اور آخر میں نبی کریمؐ علیہ الصلاۃ والسلام کے متعدد فتاویٰ کا بیان ہے ۔ امام ابن قیم رحمۃ اللہ کا انتقال ۱۳ رجب ۷۵۲ھ/۱۳۵۱ء کو ہوا ۔

۶: المغنی : امام عبداللہ بن احمد بن محمد بن قدامة موفق الدین کی تصنیف ہے ۔ آپ کی پیدائش شعبان ۵۴۱ھ/ ۱۱۴۶ء میں فلسطین کے علاقہ میں ہوئی ۔ دس سال کی عمر میں اپنے گھر والوں کے ساتھ دمشق تشریف لے آئے ۔ یہاں آپ نے قرآن پاک حفظ فرمایا اور " مختصر الخرقی " کو زبانی یاد کیا ، اپنے والد ماجد کے علاوہ دیگر متعدد اساتذہ سے علم حاصل کیا ۔ ۵۶۱ھ/۱۱۶۵ء میں آپ بغداد مزید تحصیل علم کے لیے تشریف لے گئے ۔ یہاں آپ نے دیگر اساتذۂ کرام کے علاوہ شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ سے بھی علمی استفادہ فرمایا ۔ علمِ حدیث،فقہ ، اصول فقہ، فرائض ، نحو ، حساب اور علم نجوم وغیرہ میں اپنے دور کے امام تھے ۔ بڑے متقی ، متورع ، زاہد ، سخی ، متواضع ، فقراء مساکین سے محبت کرنے والے ، بڑے عبادت گزار اور صاحبِ کشف و کرامت بزرگ تھے ۔ آپ کی ۲۸ تصانیف کا ذکر " المغنیٰ کے دیباچہ نگار نے کیا ہے آپ شاعر بھی تھے ۔ " المغنی " مختصر مبسوط شرح ہے ۔ یہ صرف فقہ حنبلی ہی کی ایک کتاب نہیں ہے بلکہ مصنف اہم

احکام و مسائل میں صحابۃ و تابعین کے تمام اقوال و آثار اور مجتہدین و فقہاء کے تمام مذاہب پورے دلائل کے ساتھ ذکر کر دیتے ہیں جس کے باعث انسان دیگر بہت سی مبسوط کتب کی ورق گردانی سے بچ جاتا ہے۔ یہ کتاب " ریاض میں " مکتبۃ الریاض الحدیث " سے کچھ عرصہ قبل ۹ جلدوں میں طبع ہو چکی ہے۔ مصنف کا انتقال ۶۲۰ھ/۱۲۲۳ء میں دمشق میں ہوا۔

باب : ۱۱

حواشی و حوالہ جات

اس باب کی تیاری میں جن مصادر سے رجوع کیا گیا ، ان میں اولاً تو وہی کتب ہیں جن کا مختصر تعارف پیش کیا گیا ۔ ان کے علاوہ درج ذیل کتابوں سے مدد لی گئی :

۱: الفوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ ۔ عبدالحی لکھنوی
۲: طرب الاماثل " " "
۳: الجواہر المضیۃ ۔ عبدالقادر قرشی
۴: کشف الظنون ۔ حاجی خلیفہ
۵: حدائق الحنفیہ ۔ فقیر محمد جہلمی
۶: الاعلام ۔ خیر الدین زرکلی
۷: معجم المؤلفین ۔ عمر رضا کحالہ
۸: تذکرۃ الحفاظ ۔ حافظ ذہبی

باب : ۱۲

أئمۂ اربعہ کے مسالک کی ترویج و اشاعت ۔

اُن کا دائرۂ اثر ۔

مباحث :

- حنفی مسلک
- مالکی مسلک
- شافعی مسلک
- حنبلی مسلک
- متروک فقہی مسالک

چار فقہی مسالک ، جو ہماری گفتگو اور مقالے کا مرکزی موضوع ہیں ۔ ان کا تعارف گزشتہ صفحات میں پیش کیا جا چکا ، یہ بھی بتایا جا چکا کہ ان کے اصولِ اجتہاد کیا ہیں ۔ اس کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس امر پر بھی روشنی ڈالی جائے کہ ان چاروں فقہی مسالک کا حلقہ اثر کیا ہے ۔ یہ مسالک کہاں کہاں پھیلے ۔ اور ان کی مقبولیت اور اشاعت کے کیا اسباب ہوئے ۔؟:

حنفی مسلک :

حنفی مسلک کی داغ بیل کوفہ میں پڑی ، وہیں یہ پروان چڑھا ، ۱۵۰ھجری میں امام ابو حنیفہ کی وفات ہوئی ، ان کی وفات کے بعد ان کے تلامذہ ، اور حلقہ کے علماء نے اس کی تعلیم و تدریس کا آغاز کیا ، بغداد فقہِ حنفی کی تعلیم و اشاعت کا اولین مرکز بنا ، اس کے بعد اس کی اشاعتِ عام شروع ہوئی اور مسلم دنیا کے تقریباً تمام حصوں میں اس کی پیروی شروع ہو گئی ۔

فقہِ حنفی کی ترویج و اشاعت کے سلسلے میں یہ بات زور دے کر کہی گئی کہ اس کے قبولِ عام میں حکومت اور اقتدار کے سہارے کو بہت بڑا دخل ہے ۔ کیوں کہ اس کے سب سے اہم رکن قاضی ابو یوسف خلافتِ عباسیہ میں قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کے عہدے پر فائز کئے گئے ۔ اُنہوں نے حنفی مسلک کی سرپرستی کی ۔

حنفی مسلک کی ترویج و اشاعت اور عالمِ اسلام میں اس کی قبولیت کے اسباب ، حکومت و اقتدار کے اثر و رسوخ اور اس کی سرپرستی سے کہیں زیادہ اعلیٰ و ارفع ہیں ، باقی تین اَئمہُ مجتہدین کے مسلک کی اشاعت اور قبولیت کی بنیادی وجہ ان کی ذاتی خصوصیات تھیں ، یہی وجہ ہے کہ ان کا مسلک زیادہ تر وہیں پھیلا جہاں وہ اقامت پذیر رہے ۔ ابو حنیفہ کو نہ تو یہ خصوصیت حاصل تھی کہ ان کی علمی زندگی مرکزِ نبوت (مدینہُ منورہ) میں گزری ہو جیسا کہ امام مالک بن انس کو یہ خصوصیت حاصل تھی کہ ان کی پوری زندگی مرکزِ نبوت میں گزری ، وہاں کے فقہاء اور محدثین سے اُنہوں نے استفادہ کیا ، عالمِ اسلام کے ہر علاقے سے اہل علم مدینہُ منورہ آتے اور امام مالک کے علم و فضل سے روشناس ہوتے تھے ۔ ان کے حلقہُ درس میں شریک

ہونے کا موقع ملتا تھا ، امام مالک بھی ان سے تبادلۂ افکار و خیالات کرتے تھے ۔ آج کی دنیا میں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی ماہرِ فن اپنے ملک کے مرکزی شہر میں بیٹھ کر جو کام کر سکتا ہے وہ کسی دوسرے یا تیسرے درجہ کے شہر میں بیٹھ کر کرنا ممکن نہیں ہوتا ، اور کسی ماہرِ فن کی اپنی حیثیت اور شخصیت بھی صحیح معنیٰ میں مرکزی جگہ میں ہی اجاگر ہوتی ہے ۔ ابو حنیفہ اس خصوصیت سے محروم تھے ۔

کسی اہم اور غیر معمولی کام کی انجام دہی میں خاندانی پس منظر بھی اہم کردار ادا کرتا ہے ، یہ فضیلت امام شافعی کو حاصل تھی ، انہیں ہاشمی النسب ہونے کا فخر حاصل تھا ، اس کے ساتھ وہ عربی النسل بھی تھے ، اسی طرح امام احمد بن حنبل بھی عربی النسل تھے ۔ مگر ابو حنیفہ کو ان میں سے کوئی فضیلت اور امتیاز حاصل نہ تھا ، نہ وہ قریشی یا ہاشمی النسب تھے اور نہ عربی النسل ، حتیٰ کہ ان کے خاندان میں کوئی عالم بھی نہ تھا ، نہ کوئی ایسا شخص تھا جو مسلم معاشرے میں کسی غیر معمولی حیثیت کا حامل ہوتا ، ان کے اجداد میں کوئی سیاسی اثر و رسوخ کا مالک بھی نہ تھا ، آبائی پیشہ تجارت تھا، خود بھی تمام عمر اس پیشہ سے وابستہ رہے اور کاروبار کے ذریعہ کسبِ معاش کیا ، آباؤ اجداد ایران سے آ کر کوفہ میں آباد ہو گئے تھے ۔ اس وقت حضرت علی کرم اللّٰہ وجہہٗ کا دورِ خلافت تھا ۔ جو اہلِ علم ۔ رائے اور اجتہاد کے مقابلہ میں ظاہرِ حدیث پر عمل کو ترجیح دیتے تھے وہ ان کے سخت خلاف تھے ، اور سیاسی سطح پر حکومتِ وقت سے ہمیشہ ان کا ٹکراو رہا چہ جائیکہ یہ کہا جائے کہ انہیں حکومت وقت کی سرپرستی حاصل ہوئی اور اس کے زیر سایہ ان کا مسلک پروان چڑھا ۔ غرض حسنِ قبول اور اشاعتِ عام کے لئے جتنے خارجی اسباب اور محرکات ہو سکتے ہیں امام ابو حنیفہ ان سب سے محروم تھے ، اس کے باوجود ان کا مسلک صرف اس علاقے میں محدود نہیں رہا جہاں وہ اور ان کے تلامذہ اقامت پذیر رہے ، اور جہاں اس مسلک کی ترتیب و تدوین عمل میں آئی بلکہ دنیائے اسلام کے اکثر حصوں میں پھیل گیا ، تیسری صدی ہجری ہی میں حنفی مسلک عراق سے نکل کر شام ، مصر ، روم ، ماوراء النہر ، ایران حتیٰ کہ ہندوستان اور چین کے حدود بھی پھاند گیا اور کوئی حریف اس کے سامنے نہ ٹھہر سکا ۔(1)

بغیر کسی خارجی محرک اور دباؤ کے حنفی مسلک کے اتنے وسیع پیمانے پر پھیل جانے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ان کا فقہی مسلک تہذیب و تمدن ، اور مختلف قوموں اور نسلوں کے رنگا رنگ اور نوع بنوع معاشرتی تقاضوں کو پورا کرنے کی مکمل اہلیت رکھتا ہے ، انسان کی انفرادی اور اجتماعی ضرورتوں کو پورا کرنے کی جتنی صلاحیت فقہِ حنفی میں موجود ہے اتنی کسی فقہی مسلک میں نہیں ہے ـ(۲)

ابن خلدون کا تجزیہ اور رائے یہی ہے کہ : جن ملکوں اور علاقوں میں معاشرت اور تہذیب و تمدن نے زیادہ ترقی کی ، مختلف قوموں ، نسلوں ، اور تمدنوں کا امتزاج ہوا اور نوبہ نو مسائل پیدا ہوئے وہاں بطور خاص فقہ حنفی کو زیادہ فروغ حاصل ہوا ، اور جن علاقوں کا ماحول سادہ تھا مختلف تہذیبوں کے امتزاج سے معاشرے میں پیچیدہ مسائل پیدا نہیں ہوئے تھے اور وہاں کے لوگوں نے وہ معاشرتی ، تمدنی اور سیاسی ترقی حاصل نہیں کی تھی جو اہل عراق نے حاصل کی تھی ، وہاں شافعی اور مالکی مسلک رائج ہوا ـ(۳)

جن فقہاء نے مسائل کے اخذ و استنباط میں رائے ، قیاس ، اور استحسان جیسے عقلی ذرائع کو استعمال نہیں کیا اور صرف قرآن و سنت کے ظاہر پر عمل کرنے کی کوشش کی ان کا اثر و رسوخ کسی بھی دور میں وسیع نہ ہو سکا ، ان کا مسلک محدود رہا ، حکومتی سطح پر اس کی پذیرائی نہ ہوئی ، اور چند علاقوں کے علاوہ اسلامی دنیا کے کسی حصے میں ان کا فقہی مسلک فروغ نہ پا سکا ـ

یہ بات کسی سے پوشیدہ نہیں کہ اسلام عالم گیر نظام حیات ہے ، یہ ہر دور کے لیے ہے ، اور اسے قیامت تک کے لئے باقی رہنا ہے ، نئے نئے مسائل اور واقعات و حوادث کا حل اجتہاد و استنباط کے بغیر ممکن نہیں ،

دوسرے فقہی مکاتبِ فکر کے بر خلاف حنفی فقہ نے پیدا شدہ مسائل کے احکام معلوم و معین کرنے کے لئے استدلال و استخراج کے دائرے کو ممکنہ حد تک وسیع کیا ، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے ماننے والوں نے نئے نئے مسائل پیش آنے کے وقت کبھی کوئی دشواری اور درماندگی محسوس نہیں کی ، اور اسلامی دنیا کے بیشتر حصوں میں انفرادی اور حکومتی سطح پر حنفی فقہ کی زیادہ پذیرائی ہوئی ـ

امام ابو حنیفہ کے عہد تک حکومتی اور سیاسی معاملات کے احکام اس حد تک ابتدائی حالت میں تھے کہ انھیں کسی مہذب اور ترقی یافتہ ملک کے لئے کافی نہیں کہا جا سکتا تھا ، بین المملکتی معاہدوں کے قواعد و ضوابط منضبط نہ تھے ـ دستاویزات وغیرہ کی تحریر و تصدیق کے اصول وضع نہیں ہوئے تھے ، عدالتوں میں دعویٰ ، شہادت اور فیصلوں کا کوئی مربوط طریقہ رائج نہ ہوا تھا ، ابو حنیفہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے ان تمام امور کو قانون کی شکل دی ، ابو حنیفہ نے ملکی اور سیاسی معاملات کو جس دقتِ نظر اور نکتہ شناسی کے ساتھ قانون کے سانچے میں ڈالا ، اور قرآن و سنت کے دائرے میں رہتے ہوئے معاشرے اور حکومت کے لئے اس حد تک وسعت اور گنجائش پیدا کی کہ اجتماعی سطح پر ان پر عمل کرنا بھی آسان ہو ، اور معاشرے کے کسی طبقے کے ساتھ کسی قسم کی زیادتی اور ناانصافی بھی نہ ہونے پائے ـ فقہ حنفی کی یہ خصوصیت حکومت اور عوام میں اس کی قبولیت اور ترویج و اشاعت کی اہم وجہ ثابت ہوئی ، اس ضمن میں صرف ایک مثال دینا کافی ہو گا :

" اسلامی ریاست میں جو غیر مسلم رہتے ہیں اُنھیں سب سے زیادہ حقوق فقہِ حنفی میں دیئے گئے ہیں ، دوسرے فقہی مسالک میں ان کے لئے اتنی سہولتیں اور شہری حقوق نہیں ملتے ـ فقہ حنفی میں غیر مسلم شہریوں کو باوقار زندگی بسر کرنے، اور زیادہ سے زیادہ تحفظات دینے کی ظاہری اور بنیادی وجہ یہ ہے کہ اسلام اپنی زندگی کے ابتدائی دور ہی میں دنیا کے بڑے حصہ پر حکمران ہو گیا تھا ، اس کے حدودِ مملکت میں مسلمانوں کے علاوہ بہت سی دوسری قومیں بھی آباد تھیں ، اسلام کوئی راہبانہ مذہب نہیں ،اسے اللّٰہ نے دنیا میں غالب اور حکمران بننے کے لئے نازل کیا تھا ، اپنے آخری پیغمبر (حضرت محمد صلی اللّٰہ علیہ وسلم) کے ہاتھوں اس غلبہ اور حکمرانی کی داغ بیل ڈالی تھی اس لئے ضروری تھا کہ جو غیر قومیں اس کی قلم رو میں آباد ہوں ان کی جان ، مال اور عزت و آبرو کی پوری حفاظت کی جائے ـ چنانچہ فقہ حنفی میں اسلامی ریاست کے غیر مسلم شہریوں کو جو حقوق دیئے گئے ہیں وہ عملاً مغرب کی ترقی یافتہ جمہوریت اور انسانی مساوات کی علم بردار حکومتیں بھی نہ دے سکیں ـ

کسی حکومت کے لئے انسانی حقوق میں سب سے بڑا مسئلہ جان کی حفاظت کا ہوتا ہے ، فقہ حنفی میں غیر مسلم شہری کا خون مسلمان کے خون کے برابر ہے ۔ یعنی اگر کوئی مسلمان کسی غیر مسلم کو عمداً قتل کر ڈالے تو اس کے بدلہ میں مسلمان قاتل کو قتل کیا جائے گا ، اور اگر غلطی سے کیا ہے تو جو خون بہا (دیت) مسلمان کے قتل خطاء سے لازم آتا ہے وہی غیر مسلم کے قتل خطاء سے بھی لازم آئے گا۔(۴)

دوسرے مسالک فقہ میں اگر ایک مسلمان عمداً کسی غیر مسلم کو قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب نہیں ہو گا ، قاتل سے دیت لی جائے گی ، اور وہ بھی مسلمان کی دیت سے آدھی ، ابو حنیفہ کے اس اصول پر بعض علماء نے اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ : ابو حنیفہ نے اللہ کے ایک نافرمان (کافر) بندہ کو اس کے ایک اطاعت شعار اور مقبول بندہ کے برابر کر دیا ہے ۔

فقہ حنفی کی کتابوں میں جہاں قصاص و دیت کے مسائل بیان کئے گئے ہیں وہاں اس اعتراض کا مدلل جواب دیا ہے ، امام ابو حنیفہ قرآن کریم کی آیت " ان النفس بالنفس " اور " القصاص فی القتلیٰ " سے استدلال کرتے ہیں کہ یہ عام ہیں ، ان میں کوئی قید نہیں ، اسلامی ریاست کے کسی بھی شہری کو اگر عمداً قتل کیا جائے گا تو قاتل کی سزا قصاص ہے ، قاتل خواہ مرد ہو یا عورت ، آزاد ہو یا غلام ، مسلم ہو یا غیر مسلم ۔(۵) صحابہ کرام کا یہی عمل تھا ، حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے : ذمی (غیر مسلم شہری) کا خون ہمارا خون ہے ، اور اس کی دیت ہماری دیت ہے "۔(۶)

فقہ حنفی میں اسلامی حکومت کے غیر مسلم شہریوں کے لئے جو قواعد مرتب کئے گئے وہ انتہائی فیاضانہ ہیں ، وہ مسلمانوں کی طرح تجارت کر سکتے ہیں ، ان پر ان کی حفاظت کا ٹیکس (جزیہ) حسب حیثیت مقرر کیا جائے گا ، ان کے معاشرتی معاملات انہی کے عقائد اور رسم و رواج کے مطابق طے کئے جائیں گے "(۷)

اسلام اپنوں اور غیروں کے بارے میں جس عدل و انصاف ، رواداری ، اور فیاضی کے سلوک کا علم بردار ہے ، حنفی فقہ میں اس کو پورے طور پر ملحوظ رکھا گیا ہے ۔

اسلام ، اور مسلمان اگر غیر مسلموں کے ساتھ اس غیر معمولی رواداری کا سلوک نہ کرتا ، ان کی جان و مال اور عزت و آبرو کا محافظ نہ ہوتا ، اور انھیں باوقار زندگی گزارنے کی سہولتیں مہیا نہ کرتا تو دوسرے فاتحین کے مفتوحہ علاقوں کی طرح مسلمانوں کے فتح کردہ علاقے زیادہ دیر ان کے ہاتھوں میں نہ رہتے ۔ بلکہ تاریخ یہ گواہی دے رہی ہے کہ مسلمان جس علاقہ میں فاتح کی حیثیت سے گئے وہاں ایسا انصاف اور امن و امان قائم کیا کہ غیر مسلموں نے صرف اسلامی حکومت کی مدد کی ، اس کو قوت بخشی ۔ بلکہ قبیلے کے قبیلے اور قومیں کی قومیں حلقہ بگوش اسلام ہو گئیں ۔

اسلام کے اس عادلانہ نظام کی ترجمانی فقہ حنفی کی ترویج و اشاعت کا بہت بڑا سبب بنی ۔

مختلف علاقوں میں فقہ حنفی کی اشاعت و قبولیت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس میں دوسرے فقہی مسالک کے مقابلہ میں زیادہ سہولتیں ہیں ۔

قرآن مجید میں ہے کہ : اللہ تمہارے لئے آسانی چاہتا ہے ، تنگی اور سختی کا ارادہ نہیں کرتا " نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے : میں نرم اور آسان شریعت لے کر آیا ہوں " نبی علیہ السلام جب کسی کو کوئی عہدہ سونپتے تو اسے جو ہدایات دیتے ان میں یہ بات بطور خاص فرماتے : " لوگوں کے لئے آسانیاں پیدا کرو ، انھیں مشکلات میں مبتلا نہ کرو "۔

بلاشبہ اسلام کو یہ فخر حاصل ہے کہ وہ دوسرے مذاہب کے مقابلہ میں معتدل اور میانہ رو ہے ، اس میں انتہاء پسندی نہیں ، تمام اعمال و افعال میں لوگوں کی سہولت کو ملحوظ رکھا گیا ہے ، اور بعض غیر معمولی حالات میں مزید مراعات دی گئی ہیں ۔ یہی امتیاز اور خصوصیت فقہ حنفی کو دوسرے فقہی مسالک کے مقابلے میں حاصل ہے ۔ فقہ حنفی کا یہ مزاج بھی اس کی ترویج و اشاعت کا ذریعہ بنا ۔

حکومتی سطح پر فقہ حنفی کی قبولیت اور پذیرائی کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ باقی ائمہ کے مسالک ان کی ذاتی آراء پر مبنی ہیں ، اور حنفی مسلک شوریٰ کے ذریعہ مرتب ہوا ، اس کے اصول و ضوابط کی حیثیت ایسی ہے جیسے ایک قانون ساز

اسمبلی کے وضع کردہ قانون کی ہوتی ہے ۔ ظاہر ہے کہ ذاتی رائے کتنی ہی ...ئی تلی اور نکتہ رس ہو ، کسی وسیع مجلسِ مشاورت کی متفقہ رائے اور فیصلہ کی ہمسر نہیں ہو سکتی ۔ اہم معاملات کا شوری کے ذریعہ طے کرنا قرآن کریم کی رو سے مفید اور پسندیدہ ہے ۔

مذہب حنفی کہاں کہاں پھیلا ؟

امام ابو حنیفہ کا دورِ خلافت عباسیہ کا دور تھا ، خلفائے عباسیہ اگرچہ خود اجتہاد کے دعوے دار تھے ۔ مگر دعوے اور حقیقت میں بڑا فرق ہوتا ہے ، محض دعوے پر اگر عمارتیں کھڑی کی جا سکیں تو ہر شخص کچھ نہ کچھ کر گزرے ، خلفائے بنی عباس اپنے تمام تر دعووں کے باوجود اس بات پر مجبور ہوئے کہ حنفی مسلک کو اپنی قلم رو میں قانون حکومت کی حیثیت سے نافذ کریں ۔

امام ابو حنیفہ کے شاگرد رشید امام ابو یوسف ۔ ہارون الرشید کے عہد میں منصبِ قضا پر فائز ہوئے ، ۱۷۰ھ کے بعد وہ قاضی القضاۃ بن گئے ، بعض لوگوں نے تو کہا کہ ابو یوسف کے قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) بننے کی وجہ سے خلافت عباسیہ میں مذہب حنفی کو فروغ حاصل ہوا ، لیکن یہ بات حقیقت سے بہت مختلف ہے ، خلافتِ عباسیہ کی نظر میں ابو حنیفہ ایک پسندیدہ شخصیت نہیں تھے ، ان کے ساتھ حکومت کا جو سلوک رہا وہ ایک تاریخی حقیقت ہے ، یہاں اسے دہرانے کی ضرورت نہیں ، پھر یہ کہنا کہاں تک بجا ہے کہ حنفی فقہ خلفائے عباسیہ کی سرپرستی کے سبب پھیلا ۔ ایک ایسی وسیع تر حکومت کے لئے جس کے حدود عراق و حجاز سے افریقہ کے شمال اور ایشیا کے وسط تک پھیلے ہوئے تھے ، حنفی مسلک کو اپنانے کی بنیادی وجہ اس کی جامعیت تھی ، اس کا عقلی اور اجتماعی اندازِ فکر تھا ۔ اور ان کے ایک شاگرد رشید (ابو یوسف) کو چیف جسٹس کے اعلیٰ اور اہم مصنب پر فائز کرنے کی تہ میں بھی یہی حقیقت کار فرما تھی کہ اس وقت وہی اس منصب کے سب سے زیادہ اہلِ تھے ۔ ٹیکس اور مال گزاری سسٹم پر اپنی شہرۂ آفاق کتاب (کتاب الخراج) لکھ کر انہوں نے اپنی اعلیٰ ترین اہلیت کا ثبوت دیا ۔ پوری خلافت عباسیہ میں حنفی مسلک کا

اثر و رسوخ اس حد تک بڑھا کہ جب خلافت عباسیہ کا زوال شروع ہوا اور حکومت کمزور پڑی ، اور بالآخر ایک روز اس کا شیرازہ بکھر گیا تب بھی اس کا اثر و نفوذ برابر قائم رہا بلکہ اسے مسلسل فروغ حاصل ہوتا رہا ۔

تیسری صدی ہجری کے آغاز میں جب شافعی مسلک کی بنیاد پڑی ، تو اگرچہ اس کا اولین گہوارہ بھی بغداد تھا مگر فقہِ حنفی پر غالب نہ آ سکا ۔

ابن فرحون کا بیان ہے کہ : چوتھی صدی ہجری کے آخر تک حنفی مسلک افریقہ کے اکثر مسلم علاقوں میں پھیل چکا تھا ، حتیٰ کہ افریقہ کے حدود سے نکل کر اندلس میں بھی داخل ہو گیا تھا "۔(۸)

امام شافعی رحمۃ اللہ کا آخری زمانہ مصر میں گزرا ، اور وہیں ان کی فقہ پھلی پھولی مگر اس کے باوجود حنفی مسلک وہاں باقی رہا اور ایک عرصہ تک یہ دستور رہا کہ چار قاضی مقرر ہوتے تھے ، ایک حنفی ، ایک مالکی ، ایک شافعی اور ایک حنبلی مگر سربراہی حنفی کے پاس رہتی تھی ۔ یہ صورت حال اس وقت تک قائم رہی جب تک مصر پر فاطمی خاندان قابض نہیں ہوا ، فاطمی خاندان کی حکمرانی کے بعد شیعہ مسلک کو سرکاری مذہب کی حیثیت دے دی گئی ۔

خلافت عباسیہ کے زوال کے بعد جن خاندانوں کو عروج حاصل ہوا ان میں اکثر حنفی تھے ، خاندان سلجوقی جس نے طویل مدت تک حکومت کی ، اور جن کے دائرہ حکومت کی وسعت ایک طرف کاشغر سے بیت المقدس تک ، اور دوسری سمت میں قسطنطنیہ سے لے کر بلاد خزر تک پہنچی ہوئی تھی ، حنفی المسلک تھا ۔(۹)

مغلوں کے سیلاب کے بعد برصغیر ھند میں جو خاندان برسر اقتدار آئے ان میں اکثر حنفی تھے ، محمود غزنوی جس کے نام سے ہندوستان کا بچہ بچہ واقف ہے ، فقہ حنفی کا بہت بڑا عالم تھا ، فقہ حنفی پر اس کی کتاب التفرید مشہور ہے ، نور الدین زنگی تاریخ اسلام کا ایک روشن ستارہ ہے ، وہ اور اس کا تمام خاندان حنفی مسلک کا پیرو کار تھا ، اس نے امام ابو حنیفہ کے مناقب میں ایک کتاب بھی لکھی ۔ صلاح الدین ایوبی خود شافعی مسلک کا حامل تھا مگر اس کے خاندان کے اکثر

لوگ حنفی تھے ، چرکسی خاندان جس نے مصر پر تقریباً ڈیڑھ سو سال تک حکومت کی ، حنفی المسلک تھا ۔ ھندوستان میں آل تیمور کا یہی مسلک تھا ۔[10]

سلطنت عثمانیہ کا سرکاری مذھب یہی تھا ، اسی کی روشنی میں " مجلۃ الاحکام العدلیہ " کی تدوین ھوئی ، برصغیر ھندوستان میں عالم گیر کے عہد حکومت میں " فتاوی ھندیۃ " کے نام سے فقۃ حنفی کے مطابق قاضیوں اور مفتیوں کی رہ نمائی کے لئیے ایک عمدۃ اور ضخیم کتاب مرتب ھوئی ۔[11] (جو فتاوی عالم گیری کے نام سے مشہور ھے)۔

جزوی طور پر تو حنفی مسلک اسلامی دنیا کے ھر حصے میں موجود ھے مگر ترکی ، افغانستان ، پاکستان ، ھند ، بنگلہ دیش ، چین ، روسی ترکستان ، برما ، اور انڈونیشیا کے مسلمانوں کی غالب اکثریت حنفی مسلک کی پیرو کار ھے ، ابتداء میں ایران کے تمام علاقے میں حنفی مسلک چھایا ھوا تھا بعد میں حکومتی اثر و رسوخ کے ذریعۃ شیعۃ مسلک کو فروغ حاصل ھوا ، لیکن اِس وقت بھی شیعۃ مسلک کے بعد مسلمانوں میں سب سے زیادۃ پیروکار حنفی مسلک کے ھیں ، اور ایران کی تقریباً تمام سنی آبادی حنفی المسلک ھے ۔[12]

بقول استاد محمد ابوزھرۃ : حنفی مسلک مشرق و مغرب میں ھر جگۃ موجود ھے ، اس کے پیرو کاروں کی تعداد حدِّ شمار سے زیادۃ ھے "[13]

بلا خوف تردید یۃ بات کہی جا سکتی ھے کۃ اس وقت پوری دنیا کے سنی مسلمانوں میں دو تہائی حنفی مسلک کے پیرو کار ھیں ۔ باقی ایک تہائی آبادی میں تینوں فقہی مسالک (مالکی ، شافعی ، حنبلی) کے ماننے والے ھیں ۔

اس میں قابل غور بات یۃ ھے کۃ کم و بیش یہی تناسب اور صورت حال اھل سنت کے چاروں فقہی مسالک کے ظہور ، اور ترویج و اشاعت کے بعد سے آج تک قائم ھے ۔

فقۂ حنفی کی ترویج و اشاعت کا اولین ذریعۃ امام ابو حنیفۃ کے تلامذۃ میں سے بطور خاص حسب ذیل اصحاب بنے ۔ امام محمد بن حسن شیبانی (م: ۱۸۹ھ)، قاضی ابو یوسف (م: ۱۸۲ھ)، یحیٰ بن زکریا بن ابی زائدۃ (م: ۱۸۳ھ)، یحیٰ بن سعید القطان (م:۱۹۸ھ)، اور وکیع بن الجراح (م: ۱۹۷ھ) ۔[14]

بعد کے ادوار میں جن اہل علم و فضل نے تصنیف و تالیف کے ذریعے فقہِ حنفی کو نہ صرف زندہ رکھا ، اس کی ترویج و اشاعت کا ذریعہ بنے بلکہ اسے اوج کمال تک پہنچایا ، ان میں حسب ذیل حضرات بہت نمایاں ہیں : ابوبکر محمد بن احمد سرخسی – م: ۴۹۰ھ – (مصنف المبسوط)، ابوبکر بن مسعود بن احمد علاء الدین کاسانی – م: ۵۲۰ھ – (مؤلف بدائع الصنائع)، برہان الدین علی بن ابی بکر مرغینانی – م : ۵۹۳ھ – (مؤلف ہدایہ)، حافظ الدین نسفی – م: ۷۱۰ھ – (مؤلف کنز الدقائق)، محمد بن عبد الواحد کمال الدین شہیر بابن ہمام – م: ۸۶۱ھ – (صاحبِ فتح القدیر)، محمود بن احمد بدر الدین عینی – م: ۸۵۵ھ ، (مؤلف رمز الحقائق شرح کنز الدقائق)، فخر الدین عثمان بن علی زیلعی – م : ۷۶۲ھ (مؤلف تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق)، زین العابدین بن ابراہیم بن محمد بن نجیم – م: ۹۷۰ھ – (مؤلف الاشباہ و النظائر)، محمد بن علی حصکفی دمشقی – م: ۱۰۸۸ھ – (مؤلف در مختار)، سید محمد امین ابن عمر عابدین – م: ۱۲۵۲ھ – (مؤلف رد المحتار – معروف فتاویٰ شامیہ)۔

مالکی مسلک :

مدینہ نزولِ وحیِ الٰہی کا مقام اور اہلِ سنت کا گہوارہ تھا ، وہاں ایک قسم کا مدرسہ قائم ہوا جو مدرسۂ اہلِ حجاز یا مدرسۂ اہلِ مدینہ کے نام سے مشہور ہوا۔ اس کی بنیاد حضرت عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنہ کے بیٹے حضرت عبد اللّٰہ ، حضرت زید بن ثابت ، حضرت عبد اللہ بن عباس ، اور حضرت عائشہ (رضی اللّٰہ عنہم) کے دور میں پڑی ، صحابہ کے بعد اس مدرسہ میں جو محدث اور فقیہ ان کے جانشین ہوئے ، ان میں سعید بن مسیب (م: ۹۱ھ)، عروۃ بن الزبیر (م: ۹۴ ھ) ، قاسم بن محمد (م:۱۰۱ھ)، ابوبکر بن عبد الرحمن (مم: ۹۴ھ) سلیمان بن یسار (م: ۱۰۷ھ) اور خارجۃ بن زید (م: ۱۰۰ھ)، نمایاں ہیں ۔(۱۵)

اس طبقۂ فقہاء کے بعد مدینۂ منورہ جہاں رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ہجرت کر کے تشریف لائے تھے اور جسے آپ کے دار الجھرت ہونے کا شرف حاصل تھا ، حدیث

کی مرکزی درس گاہ بن گیا ۔

امام مالک بن انس کی پیدائش (۹۳ ہجری میں) مدینۃ الرسول میں ہوئی ، یہیں سے آپ کے فقہی مسلک کی ابتداء ہوئی ۔ اولاً آپ کا مسلک حجاز میں پھیلا ، اور ایسا ہونا ایک طبعی امر تھا کیوں کہ مدینہ ہی میں آپ نے درس و تدریس کی ابتداء کی ، اور فقہ و اجتہاد کا مرکز اسی کو بنایا ، پوری زندگی مدینہ میں گزاری ، اور حج کے علاوہ کبھی مدینہ سے باہر قدم نہیں رکھا ۔ اس لئے ان کی فقہ کی ترویج و اشاعت سب سے پہلے مدینہ میں ہوئی ، اور آہستہ آہستہ ان کا فقہی مسلک پورے حجاز میں پھیل گیا ۔(۱۶)

اس کی ایک بنیادی وجہ تو ان کی مجلس درس ہے ، مسجد نبوی میں ان کے درس حدیث کو جو قبول عام حاصل ہوا وہ اس دور میں کسی بھی محدث کا حصہ نہ بن سکا ۔ اور پھر یہ مجلس درس اپنی پوری شان و شوکت کے ساتھ نصف صدی سے بھی کچھ زیادہ عرصے تک قائم رہی اور قریب و بعید کے بے شمار لوگوں نے آپ کی مجلس درس حدیث سے استفادہ کیا ۔

دوسری بنیادی وجہ ان کی مشہور تالیف " المؤطا " ہے ۔ جو مدینہ ہی میں مرتب و مدون ہوئی ، اور جس کا دور تدوین ۱۳۰ہجری — ۱۳۰ ہجری کا درمیانی عرصہ ہے ۔ المؤطا مالکی فقہ کی نہ صرف یہ کہ خشت اول ہے بلکہ اس کی حیثیت بنیادی اور مرکزی ہے ۔ امام مالک کے اجتہادات موطا ہی کے ذریعے اہل علم تک پہنچے ۔ کم و بیش یہی دور فقہ حنفی کی تدوین کا ہے ، امام ابو حنیفہ ۱۳۲ ہجری میں تدوین فقہ سے فارغ ہوئے ۔ لیکن انہوں نے تدوین فقہ کا تمام کام کوفہ میں کیا ۔ اس لئے ابتدائی مرحلے میں فقہ مالک اور فقہ حنفی میں ٹکراو کی کوئی صورت پیدا نہیں ہوئی ۔(۱۷)

امام مالک کے تلامذہ ، اور ان سے براہ راست علم حاصل کرنے والوں کا حلقہ بہت وسیع ہے ، اور وسعت کے ساتھ ساتھ اس میں تنوع بھی ہے ۔ اس حلقے پر نظر ڈالنے سے حیرت ہوتی ہے کہ مختلف سمت وجہت ، مختلف علوم کے ماہر ، اور مختلف ذوق کے ماہر ایک ہی مرکز کے گرد کس طرح جمع ہو گئے تھے ۔

امام سے استفادہ کرنے والوں میں مفسر ، محدث ، فقیہ ، مجتہد ، فلسفی ، حتیٰ کہ حکام اور سلاطین تک شامل ہیں ۔

امام مالک کا فقہی مسلک سب سے پہلے حجاز میں پھیلا ، اور ایسا ہونا ایک قدرتی امر تھا کیوں کہ کہ اس کی ابتداء یہیں سے ہوئی ، اس کے بانی اور مدوِّن کی پوری زندگی مدینۃ میں گزری لیکن اس کے باوجود اسے اپنی ابتداء اور نشوونما کے مرکز و مبط میں ثبات و دوام حاصل نہ ہو سکا ۔ اس صورت حال کو قاضی عیاض اس طرح بیان کرتے ہیں :

" یہ عظیم الشان فقہی مسلک حجاز کے شہروں میں پھیلا ، اور پورے علاقے میں چھا گیا ، دوسرے ائمۃ اور فقہاء کی آراء کو اس نے مغلوب کر دیا ، اور ایسا ہونا ایک طبعی امر تھا ۔ اس لئے کہ یہ مسلک حجاز ہی میں پیدا ہوا ، اور یہیں پروان چڑھا ۔ اہل حجاز اور بطور خاص فقہائے مدینۃ کی آراء اور ان کے اجماع کو اس میں بنیادی حیثیت دی گئی ، انہی کے طریقہ پر اس میں استنباط کیا گیا ، لیکن حالات کی تبدیلی اور تغیر نے اس صورت حال کو متاثر کیا ، کئی دور اس مسلک کے اضحلال کے آئے ۔ یہاں تک کہ لوگوں نے کہا کہ ایک زمانہ ایسا آیا کہ مدینۃ میں بھی مالکی مسلک کا کوئی فقیہ اور مجتہد باقی نہ رہا "۔(۱۸)

مدینۃ میں امام مالک کے سب سے بڑے شاگرد عبد الملک بن عبد العزیز بن عبد اللہ بن ابی سلمۃ الماجشون (م: ۲۱۲ھ) ہیں ۔ ابن ماجشون فقیہ و فصیح تھے ، ان سے پہلے مدینۃ میں فتوے کا دارومدار ان کے باپ پر تھا ، ان کی وفات کے بعد ابن ماجشون پر رہا ، اپنے دور میں اہلِ مدینۃ کے مفتی رہے ۔ امام مالک کے بہت سے تلامذہ نے ان سے استفادہ کیا ، سحنون ان کے بڑے مداح تھے ۔ ابن ماجشون مدینۃ میں فقہ مالک کی پذیرائی کا ایک موثر ذریعہ بنے ۔(۱۹)

حجاز کے بعد فقہ مالک کی ترویج و اشاعت مصر میں ہوئی ۔ مصر میں فقہ مالک کے تعارف کا اولین ذریعہ کون بنا ۔؟ اس میں آراء اور اقوال مختلف ہیں ۔

بعض مؤرخین نے کہا کہ مصر میں فقہ مالک کے اولین تعارف کا ذریعہ ان کے شاگرد عبد الرحمٰن بن قاسم (م: ۱۹۱ھ) بنے۔ یہ مؤطا کے راویوں میں ہیں، موطا کا ایک نسخہ انہی کا روایت کردہ ہے، مصر میں ان کی بہت قدرومنزلت تھی۔ خود امام مالک ان کے تقویٰ، اور علم و فضل کے قدر داں تھے، ایک روز ان کی مجلس میں ابن قاسم کا ذکر ہوا، اور ان کے بعض ساتھیوں نے ان کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کیا تو امام مالک نے سب کی آراء اور تبصرے سننے کے بعد کہا کہ : ابن قاسم تو مشک سے بھری ہوئی تھیلی ہے۔(۲۰)

ابن فرحون کا دعوی ہے کہ :" امام مالک کی فقہ، اور ان کے علوم کو جس شخص نے سب سے پہلے مصر میں متعارف کرایا، وہ عثمان بن حکم جذامی (م:۱۶۳ھ) ہیں "۔(۲۱)

حافظ ابن حجر کا کہنا ہے کہ : امام مالک کے فقہی مسائل، اور ان کی کتاب المؤطا کو مصر میں لانے والے اولین اشخاص عبد الرحیم بن خالد بن یزید، اور عثمان بن حکم ہیں۔(۲۲)

مصر میں فقہِ مالک، اور علومِ مالک کا ذریعہ عبد الرحمن بن قاسم بنے ہوں یا عثمان بن حکم۔ اس سے کوئی خاص فرق نہیں پڑتا۔ دونوں امام کے براہ راست تلامذہ میں شامل ہیں، دونوں کم و بیش چند سال کے فرق سے ایک ہی زمانے میں مصر آئے، اور وہاں آکر تعلیم و تدریس میں مصروف ہو گئے۔ مالکی علوم پہلے ان کے ذریعے مصر میں پھیلے، اور پھر ان کے شاگردوں نے بھی یہاں فقہ مالک کی ترویج و اشاعت میں بھر پور حصہ لیا۔

عبد الرحمٰن بن قاسم، عثمان بن حکم، اور عبد الرحیم بن خالد بن یزید کے علاوہ، امام مالک کے تین دوسرے شاگرد عبد اللّٰہ بن وہب (م: ۱۹۷ھ)، یحیٰ بن بکیر (م: ۲۳۱ھ)، اور سعید بن عفیر (م: ۲۲۶ھ) بھی مصر میں ان کے علوم کے مخلص اور مؤثر ترجمان و مبلغ ثابت ہوئے۔ یہ تینوں حضرات بھی موطا کے روایت کرنے والوں میں شامل ہیں۔

عبد اللہ بن وہب بیس برس امام مالک کی خدمت میں رہے ، امام مالک کے علاوہ حجاز ، عراق ، اور مصر کے بہت سے اہل علم و فضل سے استفادہ کیا ، ان میں سفیان ثوری ، سفیان بن عیینہ ، ابن جریج ، عبد الرحمن بن زیاد ، اور سعد بن ابی ایوب نمایاں ہیں ۔

ابن وہب کہا کرتے تھے کہ :" اگر مجھے امام مالک کی صحبت حاصل نہ ہوتی تو میں گمراہ ہو جاتا "۔(۲۳)

ابن وہب کے بارے میں کہا گیا ہے کہ : وہ امام مالک کے تمام شاگردوں میں سنن اور آثار کا سب سے زیادہ علم رکھنے والے تھے ۔

یحیٰ بن بکیر نے مؤطا ۔ امام مالک سے چودہ مرتبہ پڑھنے کی سعادت حاصل کی ، مؤطا میں جو چالیس حدیثیں ثنائی ہیں ، انھیں یحیٰ بن بکیر نے ایک رسالہ میں جمع کیا ہے ۔ اس رسالہ نے مغرب میں اتنی شہرت و مقبولیت حاصل کی کہ علمائے اندلس جب اپنے شاگردوں کو فراغت کی سند دیتے تھے تو اس رسالہ کو تبرکاً پڑھاتے تھے ۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث ان کے مفردات میں سے ہے : ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال : " مازال جبرئیل یوصینی بالجار حتی ظننت انہ لیورثہ "۔

امام محمد بن اسماعیل بخاری اپنی " الجامع الصحیح " میں ان سے بلا واسطہ روایت کرتے ہیں ۔(۲۴)

سعید بن عفیر کا شمار مشاہیر مصر میں ہوتا ہے ۔ مؤطا کے راویوں میں ہیں ، امام بخاری نے ان سے روایت کی ہے ، علم حدیث کے علاوہ تاریخ ، سیرت ، ادب ، اور علم الانساب میں بھی ان کو کمال حاصل تھا ۔(۲۵)

المدونہ کے نام سے امام مالک کی آراء اور فتاویٰ پر مشتمل جو پہلا مجموعہ مرتب ہوا ، اس کا مقام ترتیب و تدوین مصر ہی ہے ۔ ابن قاسم جو مصر میں فقہ مالک کے پہلے سفیر ہیں ، اس مجموعے کے مرتب ہیں ۔

یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ حجاز کے علاوہ مصر میں بھی امام مالک کی فقہ ، ان کی اپنی زندگی ہی میں رائج ہو گئی تھی ۔ امام مالک کی وفات ۱۷۹ ہجری میں ہوئی ۔

فقہِ مالک اور فقہِ ابو حنیفہ کم و بیش دونوں ہم عصر ہیں ـ دونوں کی نشوونما ایک ہی دور میں ہوئی ـ لیکن فقہِ شافعی ، اور فقہِ حنبلی کی ابتداء تقریباً پچاس برس بعد ہوئی ، حجاز میں فقہ حنفی کا اثر و رسوخ کلی طور پر کبھی نہیں ہوا ـ اس نے جزوی طور پر اپنا مقام بنایا ، البتہ فقہ شافعی اور فقہ حنبلی کا حجاز میں کافی اثر و رسوخ ہوا ، اور ان دونوں فقہی مسالک نے حجاز میں فقہ مالک کو خاصا مغلوب کیا ـ مصر میں صورت حال بدلتی رہی ، جب امام شافعی نے مصر کو اپنا مستقر بنایا اور وہاں ان کا علم پھیلا تو وہ بھی فقہ مالک کے ضعف کا سبب بنا ، ایک دور میں مصر کے عدالتی نظام میں حنفی ، مالکی ، اور شافعی ، تینوں مسالک برابر کے شریک رہے ـ اور یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ مصر میں آج تک کوئی ایسا دور نہیں آیا جو مالکی فقہ سے خالی رہا ہو ـ لیکن فقہ مالک کا سب سے پائدار اور وسیع تر اثر و رسوخ مغرب پر ہوا ، دوسرے فقہی مسالک ـ تونس ، مراکش ، لیبیا ، اور اندلس میں مالکی مسلک کو مغلوب نہ کر سکے ـ ان علاقوں میں مالکی مسلک کی اشاعت اور قبول عام کا اولین اور مؤثر دریعہ ان کے صاحبِ علم اور با صلاحیت تلامذہ ، اور ان کی تالیف " المؤطا " بنی ـ

جس راوی کی روایت کردہ مؤطا آج پوری دنیا میں معروف و موجود ہے ـ یعنی یحیٰ بن یحیٰ مصمودی اندلسی کی ، ان کا تعلق اندلس سے تھا ، وہ مغرب میں مؤطا اور فقہِ مالک کے پہلے مبلغ بنے ـ(۲۶)

فقہی مسالک کی نشوونما اور ارتقاء کے بعد اولاً اندلس میں امام اوزاعی کا مسلک پھیلا اور اس نے قبول عام حاصل کیا ـ لیکن مسلک اوزاعی کی مدت زیادہ طویل نہ ہو سکی ـ جیسے ہی امام مالک کے اندلسی شاگرد ان سے تحصیل علم کر کے وطن واپس آئے ، اور انہوں نے وہاں تعلیم و تدریس کا آغاز کیا تو امام مالک کا علم اور فقہ ـ اوزاعی کی فقہ پر غالب آ گیا ، اور تیسری صدی ھجری کے اوائل ہی میں اندلس کے تمام علمی اور دینی اداروں پر امام مالک کے علوم چھا گئے ـ(۲۷)

مغرب میں مالکی مسلک کے فروغ کی ایک بنیادی وجہ یہ بھی ہے کہ یہاں کا تمدن بھی حجازی تمدن کی طرح سادہ اور تکلفات سے آزاد تھا ـ دونوں علاقوں کے

درمیان تہذیبی اور معاشرتی ہم آہنگی مغرب میں مالکی مسلک کی ترویج و اشاعت کا ذریعہ بنی ۔ ابن خلدون (م: ۸۰۸ھ) نے اس حقیقت پر بڑا جامع تبصرہ کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

" امام مالک کا فقہی مسلک مغرب اور اندلس میں پھیلا ، ان علاقوں کے علاوہ اگرچہ دوسرے علاقوں میں بھی مالکی مسلک کی ترویج و اشاعت ہوئی ، ان کی کتابوں اور شاگردوں کے ذریعے بیشتر اسلامی ملکوں میں فقہ مالک کا تعارف ہوا۔ اگرچہ وہ بہت محدود تھا ۔ اس صورت حال کی وجہ یہ ہوئی کہ اندلس اور مغرب کے لوگ عام طور پر سیدھے حجاز جاتے تھے ، اور وہیں ان کا سفر ختم ہو جاتا تھا ، مدینہ ان دنوں علم کا مرکز تھا ، ہر علاقے کے طالبانِ علوم اسی سرچشمۂ علم سے اپنی پیاس بجھاتے تھے ۔ اس لئے اندلس کے لوگوں نے علم و معرفت کی جو بھی خوشہ چینی کی وہ حجاز ، اور پھر اس میں بھی بطور خاص مدینہ سے کی ۔ عراق ، یا کسی اور خطے سے انھیں کوئی سروکار نہ تھا ۔ امام مالک ہی ان کے شیخ الکل اور امام مجتہد تھے ۔

اندلس اور مغرب کے لوگوں نے امام مالک سے استفادہ کیا ، اور پھر ان کی وفات کے بعد اِن کے تلامذہ سے کسب فیض کیا ، اور اُنہی کو اپنا علمی اور دینی پیشوا بنایا ۔

اندلس ، اور مغرب میں مالکی مسلک کی ترویج و اشاعت اور قبولِ عام کی ایک بنیادی وجہ یہ بھی ہوئی کہ اس علاقے کے لوگ سیدھے سادے ، اور دیہاتی طرزِ بودوباش کے عادی تھے ، عراق کے مہذب ، اور پرتکلف معاشرے سے کوسوں دور تھے ، حجاز میں بھی یہی صورت حال تھی ، وہاں بھی لوگ سادہ زندگی گزارتے تھے، اور تکلفات سے مانوس نہ تھے ۔ اس طرح اہل مغرب و اندلس اور اہل حجاز میں دینی اتحاد و اتفاق اور ذہنی و فکری ہم آہنگی ہو گئی ۔

حقیقت یہ ہے کہ مالکی مسلک بعد کے ادوار میں بھی
تہذیبی رنگ و بو سے دور ہی رہا ۔ اور اس نے اپنی سادگی کی قدیم
روایت کو برقرار رکھا "۔(۲۸)

پانچویں صدی ہجری میں جب مغرب میں بنی تاشفین کی حکومت قائم ہوئی
تو فقہِ مالک کا اثر و نفوذ اس علاقے میں اور مضبوط ہو گیا ۔ اس کی بنیادی وجہ
یہ تھی کہ بنی تاشفین کے امراء اور حکام دین دار اور سادہ طرز بود و باش کے
حامل تھے ، تکلف اور تصنع سے پرہیز کرتے تھے ۔
، اس دور میں فقہ مالک کا اس
حد تک غلبہ ہوا کہ تمام قاضیوں کو اس بات کا پابند کر دیا گیا کہ وہ کسی مفتی
اور فقیہ سے فتویٰ لئے بغیر کوئی فیصلہ نہ کریں ۔ حکومت کے اس حکم اور فیصلے
سے فقہِ مالک کی امامت و سیادت میں مزید اضافہ ہوا ۔ اور یہ کہنا مبالغے سے
خالی ہو گا کہ باقی ائمۂ ثلاثہ کے فقہی مسالک میں سے کوئی بھی مسلک آج تک اندلس،
اور مغرب میں فقہِ مالک پر غالب نہیں آ سکا ۔(۲۹)

بعد کے ادوار میں جو اہل علم و فضل فقہ مالک کے ترجمان بنے ، اور
انہوں نے اپنی گراں قدر تالیفات کے ذریعے اسے زندہ رکھا ، ان میں حسب ذیل
نمایاں ہیں : عبد السلام بن سعید تنوخی ملقب " بہ سحنون " ۔ م: ۲۴۰ھ (مؤلف :
المدونۃ الکبریٰ)، ابوبکر محمد بن عبد اللّٰہ معروف " ابن عربی "۔ م: ۵۴۳ھ
(مؤلف : احکام القرآن)، ابو الولید محمد بن احمد بن رشد م: ۵۹۵ھ (مؤلف :
بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد)۔

شافعی مسلک :

تذکرہ نگاروں کا کہنا ہے کہ امام شافعی کی پیدائش اسی سال ہوئی جس سال امام ابو حنیفہ کا انتقال ہوا ۔ بلکہ یہ کہا گیا کہ اسی مہینے اور اسی تاریخ کو ہوئی جب ابو حنیفہ اس دنیا سے رخصت ہوئے ۔ یعنی رجب ۱۵۰ ہجری ۔ (۳۰)

اللہ نے آپ کو اس شرف سے نوازا کہ آپ ہاشمی و مطلبی ہیں ۔ ساتویں پشت میں آپ کا سلسلۂ نسب حضور علیہ السلام سے مل جاتا ہے ۔ حجاز آپ کا مولد و مسکن ہے ۔ تعلیم و تربیت کی ابتداء یہیں سے ہوئی ۔ والد آپ کی پیدائش سے کچھ روز پہلے ہی فوت ہو چکے تھے ، تعلیم و تربیت کی ذمہ داری والدہ پر آن پڑی تھی ۔ عمر دس سال ہوئی تو والدہ نے آپ کو چچا کے پاس مکہ مکرمہ بھیج دیا ۔ مکہ مکرمہ میں وہاں کے فقیہ و مفتی مسلم بن خالد زنجی سے علمی استفادے کا آغاز کیا ، تین سال ان کی خدمت میں رہے ۔ امام مالک بن انس کا شہرہ سنا ۔ اپنے استاد سے مدینہ منورہ ان کے پاس جانے کی اجازت چاہی ، انھوں نے نہ صرف اجازت دی بلکہ امام مالک کے نام خط بھی لکھ کر دیا ، جس میں شافعی کی ذہانت ، اور شوق علم کی تعریف کی ۔

مکہ ، اور مکہ کے فقیہ زنجی کو چھوڑ کر فقیہِ مدینہ کے پاس پہنچے ۔ یہاں سے ان کی علمی زندگی کا دوسرا مرحلہ شروع ہوا ۔ تین برس امام مالک کی خدمت میں گزارے ۔

امام شافعی نے امام مالک سے شرف تلمذ حاصل کیا ۔ مؤطا ان سے پڑھی ، حدیث کے علاوہ ، ان کے فتاوی اور فقہی آراء سے استفادہ کیا ۔ ابتداء میں آپ نے امام مالک کے فقہی مسلک کو اپنایا ، اور آپ کا میلان طبع زیادہ تر حدیث کی طرف رہا ، لیکن کثرتِ اسفار اور مختلف محدثین ، اور فقہاء سے استفادہ سے متأثر ہو کر آپ نے ایک نئے فقہی مسلک کی بنیاد ڈالی ۔ میرے خیال کے مطابق جہاں امام شافعی کی اپنی غیر معمولی ذہانت ، نکتہ رسی ، قوت حفظ اور وسعت مطالعہ کا دخل تھا وہاں یہ بات بھی اس امر کی محرک بنی کہ انھوں نے دو ایسے حضرات کی باقاعدہ

شاگردی اختیار کی ، اور ان سے مکمل استفادہ کیا جو محدث سے زیادہ فقیہ تھے ، اور منصب اجتہاد پر فائز تھے ۔ اولاً امام مالک بن انس اور پھر اس کے بعد عراق جا کر امام محمد بن حسن شیبانی ۔ امام مالک تو امام مالک تھے ہی ۔ حدیث اور فقہ دونوں میں ان کا رتبہ کسی نقد و جرح سے بالا تھا ، امام محمد بن حسن بھی امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے فیض یافتہ تھے ۔ اور وہ بھی حدیث اور فقہ ۔ دونوں میدانوں کے شہ سوار تھے ۔ ان دونوں حضرات کی مصاحبت اور تعلیم و تربیت نے شافعی کو فقہ و اجتہاد کی طرف مائل کیا ۔ فقہ مالک اور فقہ ابو حنیفہ ان سے پہلے مرتب و مدون ہو چکے تھے ، ان کے اصول و کلیات اور ادلہ تک اہل علم کی رسائی ہو چکی تھی اس لئے امام شافعی کو ان دونوں حضرات کی بہ نسبت ایک گونہ سہولت میسر تھی ۔ انھیں نئے سرے سے کام کرنے کی ضرورت نہ تھی ، انھی کی قائم کردہ بنیادوں پر انھوں نے اس عمارت کو وسیع کیا ، انھی کے اصول و کلیات کو سامنے رکھ کر مزید قاعدے ضابطے وضع کئے اور اصول فقہ کو ایک علم و فن کی حیثیت دی ، کتب ، اور رسائل تالیف کئے ۔ ان سے پہلے جو دو طبقے وجود میں آ چکے تھے ۔ اہل الحدیث اور اہل الرائے ۔ ان دونوں کو ملا کر ایک نئے فقہی مسلک کی بنیاد رکھی ۔ آپ نے دونوں مسالک سے استفادہ کیا ، اس لئے یہ بات کہی گئی کہ ان کا مسلک مالکی اور حنفی مسلک کے بین بین ہے ۔ اور بظاہر اسی بات کو دیکھتے ہوئے شاہ ولی اللہؒ دہلوی نے کہا ہے کہ : حنفی اور شافعی مسلک کو ملا کر ایک ایسا فقہی مسلک وجود میں آ سکتا ہے جو عامۂ مسلمین کے لئے شاید زیادہ مفید اور عمل میں آسان ہو "۔

شافعی مسلک کی ابتداء عراق سے ہوئی ۔ کیوں کہ مدینہ اور امام مالک کو چھوڑنے کے بعد انھوں نے عراق میں طرحِ اقامت ڈال دی تھی ۔ لیکن اُس وقت بلاد اسلامیہ کی صورت حال یہ تھی کہ لوگ کسی ایک امام کی تقلید میں منحصر نہیں ہوئے تھے ۔ حجاز اور عراق بطور خاص فقہاء کا مرکز تھا ۔ لوگوں کی جس فقیہ اور مجتہد تک رسائی ہوتی ، یا جو جس سے قریب ہوتا ۔ بلکہ یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ جس کا جس سے دل چاہتا ، وہ اس سے مسئلہ پوچھ لیتا ، اور فتویٰ لے لیتا ۔ کسی خاص ایک امام کی پیروی ضروری نہیں سمجھی جاتی تھی ، اور لوگ فقہی مسالک کو دین کا

درجہ نہیں دیتے تھے ۔ لیکن اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ امام شافعی کے فقہی مسلک کی بنیاد عراق میں پڑی ، یہیں اس کی ابتدائی نشوونما ہوئی ، اور یہیں سے اس کے تعارف کا آغاز ہوا ۔ زندگی کے آخری پانچ سال آپ نے مصر میں گزارے ۔(۳۲)

عراق میں فقہ ابو حنیفہ نہ صرف یہ کہ متعارف ہو چکا تھا بلکہ اپنے قدم جما چکا تھا ، ان کی وفات کے بعد ان کے نامور تلامذہ نے بھی عراق ہی کو اپنی علمی کاوشوں کا مرکز بنایا اس لئے کوئی دوسرا فقہی مسلک وہاں زیادہ پھول پھل نہ سکا ۔ پھر بھی امام شافعی جب عراق کو خیر باد کہہ کر (۱۹۸ھ میں) مصر گئے تو آپ نے اپنے پیچھے عراق میں احمد بن حنبل ، داوٗد ظاہری ، ابو ثور بغدادی ، اور ابن جریر طبری جیسے باصلاحیت تلامذہ کو چھوڑا ۔ ان حضرات نے عراق میں فقہ شافعی کو متعارف کرانے میں اہم کردار ادا کیا ۔ اگرچہ احمد بن حنبل اور ابن جریر طبری نے بعد میں اپنے الگ فقہی مسلک کی بنیاد ڈالی ۔(۳۳)

ایک دور ایسا بھی آیا کہ عراق اور مصر کے علاوہ خراسان اور ماوراء النہر میں بھی شافعی مسلک پھیل گیا ۔ فتاویٰ اور درس و تدریس میں شوافع نے احناف کی ہم سری اور برابری اختیار کر لی ۔ دونوں مسالک کے علماء میں مناظروں اور علمی مباحث کی مجلسیں خوب گرم ہونے لگیں ۔ اور ہر ایک مسلک کے علماء نے اختلافی مسائل پر اپنے دلائل سے کتابوں کو بھر ڈالا ۔ لیکن مشرق پر تباہی اور بربادی کی آندھی چلی تو وہاں کی ساری علمی رونقیں قصۂ پارینہ بن گئیں ۔ اور اس انقلاب نے وہاں سے شافعی مسلک کو بالکل ختم کر دیا ۔

مصر میں شافعی مسلک کو تیسری صدی ہجری ہی سے فروغ حاصل ہوا ۔ لیکن جب وہاں دولتِ فاطمیہ قائم ہو گئی تو حکومتی سطح پر اہل سنت کے فقہی مسالک کو ختم کر دیا گیا ، اس وقت وہاں فقہ مالک اور فقہ شافعی زیادہ مقبول تھا ، فقہ حنفی کے علماء بھی موجود تھے ، اور وہ بھی اہل مصر کے لئے غیر معروف نہ تھا ۔ دولت فاطمیہ میں فقہ اہل تشیع کو رائج کیا گیا ۔ یہاں تک صلاح الدین یوسف بن ایوب کے ہاتھوں دولت فاطمیہ کا خاتمہ ہوا۔ اس وقت شافعی مسلک پہلے سے زیادہ توانائی کے ساتھ ابھرا ۔ تقی الدین بن دقیق العید (م: ۷۰۲ھ) ابو حامد محمد الغزالی

(م: ۵۰۵ھ) ، اور جلال الدین سیوطی (م: ۹۱۱ھ) جیسے اهل علم و فضل نے مصر میں شافعی مسلک کو قوت بخشی ۔

دولت ایوبیین کے پورے عرصے میں عدالتی نظام شافعی مسلک کے مطابق رها ۔ مصر میں شافعی مسلک آج تک مالکی مسلک کے شانه بشانه هے ۔ بالائی مصر میں مالکی مسلک کا غلبة هے ، اور زیرین مصر میں شافعی مسلک کا ۔(۳۴)

شام میں ابتداءً (تیسری صدی هجری میں) امام اوزاعی کا فقهی مسلک پهیلا ، لیکن اس کا اثر و نفوذ بهت کم عرصة قائم رها ، دمشق کے مفتی ابوالحسن احمد بن سلیمان کی وفات کے ساتھ هی شام میں اوزاعی مسلک ختم هو گیا ۔ یه ۳۴۷ هجری کا واقعة هے ۔ یه اوزاعی مسلک کے شام میں آخری مفتی اور فقیة ثابت هوئے ۔ اوزاعی مسلک کی جگه شام میں شافعی مسلک نے لے لی ۔ اور جس طرح مصر میں شافعی مسلک ، مالکی مسلک کے شانه بشانه قائم هو گیا ۔ شام میں اس نے حنفی مسلک کے بعد اپنے لئے جگه بنا لی ۔ شام میں محی الدین نووی ، اور عزالدین بن عبدالسلام نے نه صرف اپنی قابلیت و شهرت کا سکه جمایا بلکه شافعی مسلک کی بهی قابل قدر خدمت کی ۔(۳۵)

حجاز ، شام ، عراق اور مصر کے علاوہ شافعی مسلک کا اثر و رسوخ یمن میں بهی هوا ، فارس میں بهی اس کا تعارف هوا ، اور اس نے وهاں اپنے پیروکاروں کا ایک حلقة بنایا لیکن جب حکومت اهل تشیع کے هاتهوں میں آ گئی تو وهاں سے اهل سنت کے تمام فقهی مسالک ختم هو گئے ۔ اور صرف دو فقهی مسلک باقی رہ گئے ۔ فقه اهل تشیع ، اور فقه حنفی ۔ اور آج تک ایران میں یهی صورت حال هے ۔

بلاد مغرب اور اندلس میں شافعی مسلک کبهی داخل نه هو سکا ۔ اور یه کهنے میں کوئی مبالغة نهیں که اس علاقے میں کوئی بهی فقهی مسلک ، فقه مالک کی برتری کو ختم نهیں کر سکا ۔ مقدسی کے بقول ۔ مالکی علماء کو شافعی پر یه غصة تها که انهوں نے حدیث اور فقه دونوں امام مالک سے حاصل کئے ، اور جب خود کچھ هو گئے تو امام مالک کی مخالفت شروع کر دی ، اور اپنا الگ مسلک قائم کر لیا۔(۳۶)

جنوبی ایشیا میں فقهِ شافعی کا اثر و رسوخ صرف ملایا میں هو سکا ۔ هندوستان کے جنوبی علاقوں میں بهی شافعی مسلک کے پیروکاروں کی بهت معمولی تعداد هے ۔

حنبلی مسلک :

اهل سنت کے فقہی مسالک میں چوتھا مسلک امام احمد بن حنبل کی طرف منسوب هے ۔ زمانی ترتیب کے لحاظ سے بھی یہ چوتھا فقہی مسلک هے ، اور مقبولیت کے اعتبار سے بھی ۔

امام شافعی کی طرح علم کی طلب میں انھوں نے بھی دور دراز کے سفر کئے ، عقیدے کے بڑے پکے تھے ، اظہار حق کی خاطر اپنے دو پیش رو اماموں (ابو حنیفہ ، امام مالک) کی طرح سختیاں جھیلیں ۔ ۲۴۱ھ آپ کا سال وفات هے ، آپ نے امام شافعی کا شاگرد هونے کے باوجود مستقل فقہی مسلک کی بنیاد رکھی ، اور اس طرح آپ کا فقہی مسلک تیسری صدی هجری کے آخر میں وجود میں آ گیا ۔

فقہ حنبلی کے اثر و نفوذ پر گفتگو کرتے وقت یہ بات غور و فکر کو دعوت دیتی هے کہ ایک هزار برس سے زیادہ کے طویل عرصے میں آج تک کوئی دور ایسا نہیں آیا جس کے بارے میں یہ کہا جا سکے کہ وہ اپنے سے مقدم تین فقہی مسالک پر غالب آیا هو ۔ عہد ماضی میں کوئی دور ایسا نہیں آیا جب اس کے ماننے والوں کی تعداد میں غیر معمولی اضافہ هوا هو ۔ اگرچہ اس مسلک میں بڑے بڑے علماء پیدا هوتے رهے ، ان کی قوتِ استنباط و استدلال کا دنیا نے لوها مانا ، جس دور میں اهل علم و فضل کی همتیں پست نظر آتی هیں ، اس دور میں بھی استنباط و استخراجِ احکام کے سلسلے میں علمائے حنابلہ کی حریتِ فکر ممتاز و درخشاں دکھائی دیتی هے ۔ لیکن بایں همہ یہ ماننا پڑے گا کہ ان تمام اوصاف و خصائص کے باوجود عوام میں اس مسلک کے ماننے والوں کی تعداد همیشہ کم هی رهی ۔ کسی بھی علاقے میں امتِ مسلمہ کے سواد اعظم کی حیثیت سے یہ فقہِ حنبل کے ماننے والے روشناس نہ هو سکے ۔ بجز اس کے کہ نجد اور حجاز میں اس مسلک نے اپنا کچھ مقام بنایا ۔ مگر وہ بھی ابتدائی چند صدیوں میں نہیں وہ بھی گزشتہ دو ڈھائی صدیوں میں ۔

اس صورت حال کو دیکھتے هوئے قدرتاً ذهنوں میں یہ سوال ابھرتا هے کہ اس کے اسباب و علل کیا هیں ۔ ایسا کیوں هے ۔؟ اهل فکرونظر نے اس کے مختلف جوابات دیئے هیں ، اور اس کے اسباب کی نشان دهی کی هے ۔ ابن خلدون اس کا جواب

ان الفاظ میں دیتے ھیں :

" امام احمد بن حنبل کے مقلدوں کی تعداد بہت کم ھے ۔ اس کی وجہ یہ ھے کہ ان کا فقہی مسلک اجتہاد سے بعد رکھتا ھے ، ان کے مسلک کی اساس اجتہاد سے زیادہ خبر و روایت کی پیروی اور تتبع پر ھے ۔ ان کے ماننے والوں کی تعداد حجاز ، شام ، اور عراق تک محدود ھے ۔ البتہ روایت حدیث اور حفظ سنت میں یہ لوگ دوسروں سے ممتاز اور نمایاں نظر آتے ھیں "۔(۳۷)

عوام میں ، یا مختلف اسلامی ملکوں میں فقہ حنبلی کے مقبول نہ ہونے اور اس کے اثر و نفوذ کے محدود ہونے کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی کہ امام احمد ، اور ان کے پیرو کار علماء قرب سلطانی اور جاہ و منصب سے دور رھے ۔ نہ وہ اس کے لئے کبھی سرگرداں ہوئے اور نہ انہوں نے کبھی اس کی تمنا کی ۔ جب کہ حنفی ، مالکی ، اور شافعی مسلک کا اتباع کرنے والے بعض ممتاز اھل علم نے حکومتی مناصب کو قبول کیا ۔ اور بعض مسلم حکومتوں میں حنفی مسلک ، یا شافعی مسلک کو ایک گونہ سرکاری حیثیت حاصل ہوئی ، اورعدالتی نظام ان دو مسالک کے مطابق چلا گیا ،

حنبلی مسلک کی ایک نمایاں شخصیت ابن عقیل حنبلی کہتے ھیں :

" اس مذھب (حنبلی) سے خود اس کے حاملین نے انصاف نہیں کیا کیونکہ جس نے بھی علم میں کمال حاصل کیا وھی زھد و ورع کو اختیار کرتے ہوئے علمی شغل ترک کر کے گوشہ نشین ہو گیا ، بخلاف حنفیہ اور شافعیہ کے کہ وہ حصول علم کے بعد مناسب عہدوں پر فائز ہو گئے ، اور اس طرح وہ عہدے ان کے درس و شغل علم اور شہرت کا سبب ہو گئے "(۳۸)

ایک اور سبب :

عوام کے درمیان مسلک حنبلی کے عدمِ اشاعت کا ایک بہت بڑا سبب یہ بھی ھے کہ امام احمد کو اپنی زندگی میں ان کے اور متبعین کو ان کی وفات کے بعد جس

قسم کے حوادث و مصائب سے دو چار ہونا پڑا ، انہوں نے رد عمل کے طور حنابلہ میں عام طور پر تعصب پیدا کر دیا ۔ اور انہوں نے نہایت سخت قسم کے تعصب کا مظاہرہ شروع کر دیا ، پھر عالِمؒ کے تعصب کو تو کسی نہ کسی حد تک دلیل کے دامن میں پناہ مل جاتی ہے ، لیکن عوام کا تعصب انہیں الفاظ کا پابند بنا دیتا ہے ۔ وہ پھر مفہوم و مقاصد پر غور نہیں کرتے ، الفاظ ہی پر قائم رہتے ہیں ، جس طرح ہم دیکھتے ہیں ، خوارج کا تعصب بھی الفاظ ہی پر قائم تھا ، اور اس نے بھی قتل و غارت کی فضا پیدا کر دی تھی ، اور وہ یعنی خارجی اس تعصب میں اتنے آگے بڑھ گئے کہ مخالف عقیدہ رکھنے والے مسلمانوں کا خون انہوں نے حلال سمجھ لیا ۔

حنابلہ میں اس کی وجہ یہ ہوئی کہ ان کا مخصوص فکر خواص سے عوام میں منتقل ہو گیا ۔ تعصب کی یہ فضا امام احمد کے آخری دورِ حیات میں شروع ہو گئی تھی لیکن ان کی وفات کے بعد ، تو یہ بہت بڑھ گئی ، بغداد اور عراق میں حضرت حنابلہ کے اس تعصب نے بڑی نازک صورت پیدا کر دی ، مناقشہ اور پیکار کا موضوع خلقِ قرآن کا مسئلہ تھا حنبلی عوام نے اس موضوع پر واقفیت کے بغیر جھگڑنا شروع کیا ، نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ جو شخص قرآن کے غیر مخلوق ہونے کا قائل ہو ، اس کی بات قابل قبول اور اگر کوئی شخص اس مسئلہ پر تردد کا اظہار کرے ، گو تحقیق کی غرض سے ہی کیوں نہ ہو تو اس کی بات رد اور ناقابل قبول ۔

ابن قتیبہ نے جو اس زمانہ میں موجود تھے ، ایک رسالہ میں بتایا ہے کہ یہ اختلافات کس طرح بڑھے ، کیونکر انہوں نے نازک صورت اختیار کی ۔ اور کس طرح ان لوگوں کے درمیان اس مسئلہ نے تیزی اور شدت پیدا کی ، جو اس کو جانتے تک نہ تھے اور جو باتیں کرتے تھے وہ تمام تر دلیل و برہان سے خالی ہوتی تھیں ، اور کیونکر محدثین جن میں علمائے حنابلہ پیش پیش تھے ، لوگوں کی تکفیر کیا کرتے تھے اور ہر اس شخص پر بدعتی ہونے کا حکم لگا دیتے تھے جو قرآن کے بارے میں ان کا ہم خیال نہ ہو ۔

فروع فقہیہ تک میں حنابلہ کے تشدد نے نازک صورت پیدا کر دی ، متعدد مواقع پر ان کے تشدد نے فتنہ و فساد کا رنگ اختیار کر لیا ، شافعیہ نے خاص طور

پر ان کا مقابلہ کیا اور ان کے تشدد کی مزاحمت کی ، ان کے تشدد کا مرقع اس فتنہ میں نظر آتا ہے جو ۳۲۳ھ میں رونما ہوا تھا ، اور جس کی تفصیل تاریخ کامل لابن اثیر میں اس طرح درج ہے :-

" ۳۲۳ھ میں حنابلہ کی قوت بڑھ گئی - ان کا اثر و اقتدار عوام و خواص پر قائم ہو گیا ، ان کی حالت یہ تھی کہ جس کے پاس نبید دیکھتے تھے اسے چھین کر بہا دیتے تھے ، اگر کوئی مغنیہ نظر آ جاتی تھی ، اسے مارنے لگتے تھے ، اور نغمہ و موسیقی کے آلات توڑ پھوڑ دیتے تھے ، بیع و شراء کے معاملات میں بھی الجھتے تھے لوگوں کو اگر عورتوں یا لڑکوں کے ساتھ آتے جاتے دیکھتے تھے تو معترض ہوتے تھے ، اور وہیں روک کر سوال کرنے لگتے تھے ، یہ تمہارے ساتھ کون ہے ؟ اگر وہ ٹھیک ٹھیک بتا دیتا تو خیر ، ورنہ اس کی شامت آ جاتی ، اور وہ بھی پٹتا ، اور پیٹ پاٹ کر اسے پولیس کی چوکی میں لے جاتے ، اور اس پر کار فحش کی گواہی گزران دیتے اور اسے سزا دلواتے - آخر حالات یہاں تک پہنچے کہ بغداد ان کی فتنہ سامانیوں کا مرکز بن گیا ، چنانچہ بدر الخرشنی جو پولیس کا سب سے بڑا افسر تھا ، دس جمادی الآخر کو گھوڑے پر سوار ہو کر بغداد کے دونوں کونوں پر پہنچا ، اور اس نے حنابلہ کو حکم دیا کہ دو سے زیادہ آدمی جمع نہ ہوں ، مناظرہ نہ کریں امامت وہی شخص کرے جو نماز فجر اور مغرب اور عشاء میں بسم اللّٰہ بآواز بلند پڑھے - لیکن اس کے باوجود فتنہُ و فساد میں کمی نہیں آئی ، ان کا شر اور فتنہ بڑھتا ہی رہا ، جو اندھے مسجدوں میں پناہ گزیں تھے انھیں حنابلہ نے تیار کیا ، اور جب کوئی شافعی ادھر سے گزرتا ، یہ اندھے حسب ہدایت اپنے ڈنڈے لے کر اس پر ٹوٹ پڑتے اور خوب پٹائی کرتے یہاں تک کہ وہ لبِ مرگ ہو جاتا -(۳۹)

ان حالات نے حنابلہ کے بہت سے دشمن پیدا کر دیئے اور ان دشمنوں نے انہیں نیچا دکھانے ، ذلیل کرنے اور ان کی تعداد کم کرنے کی جدوجہد شروع کر دی، عوام بھی ان کے مخالف ہو گئے اور وہ فقہاء بھی جو جدل و مناظرہ کے میدان میں سرگرمِ کار تھے ، ہمارا مطلب شوافع سے ہے ، علماءِ کلام بھی ان کے پیچھے پڑ گئے ، خود بعض اہل سنت کو بھی ان سے بیر ہو گیا ، اور سب سے آخر میں حکومتِ وقت بھی اپنی پوری قوت سے ان کا استیصال کرنے پر تل گئی ، اس طرح حنبلی مسلک کی اشاعت میں غیر معمولی رکاوٹ پیدا ہو گئی ۔

بلاد اسلامیہ میں ایک اور سبب حنبلی مسلک کے پیرووں کی تعداد کم ہونے کا یہ ہے کہ جب یہ مسلک پخت وپز کے مراحل طے کر رہا تھا ، مختلف مسالک لوگوں کے دلوں میں گھر کر چکے تھے ۔

مصر میں حنبلی مسلک ساتویں صدی ہجری میں پہنچا ، چوتھی صدی ہجری سے پہلے اس مسلک نے عراق سے باہر قدم نہیں نکالا ۔ مغرب اور اندلس میں تو مالکی مسلک کا اس حد تک غلبہ ہوا کہ وہاں حنفی اور شافعی مسلک بھی فروغ نہ پا سکا ۔

جنوبی ایشیاء میں بھی حنبلی مسلک کا اثر و نفوذ نہ ہونے کے برابر ہے ۔

طویل محرومیوں کے بعد یہ مسلک نجد و حجاز میں پہنچا ، اور وہاں اس کا اثر و رسوخ قائم ہو گیا ۔ اور اس کا ذریعہ بھی حکومت ہی بنی ۔ آج حجاز یعنی حکومت سعودیہ عربیہ کا سرکاری مذہب ، فقہ حنبل کے مطابق ہے ۔ عدالتیں تمام معاملات میں حنبلی مسلک سے رہ نمائی حاصل کرتی ہیں ۔

جو علماء حنبلی مسلک کی ترویج و اشاعت کا ذریعہ بنے ، اور انہوں نے اس مسلک کی گراں قدر علمی خدمت انجام دی ، ان میں ابو القاسم خرقی (م: ۳۳۴ھ) مصنف " المختصر " ، موفق الدین ابن قدامۃ (م: ۶۲۰ھ) مصنف کتاب " المغنی "، شمس الدین قدامۃ مقدسی (م: ۶۸۲ھ) مؤلف کتاب " الشرح الکبیر علی متن المقنع " تقی الدین ابن تیمیۃ (م: ۷۲۸ھ) اور ابن القیم الجوزیۃ (م: ۷۵۱ھ) نمایاں ، اور قابلِ ذکر ہیں ۔

باب : ۱۲

۱: مناقب امام اعظم (موفق)۔ ۱۳۲/۲ و مابعد ۔

۲: سیرۃ النعمان (شبلی نعمانی)۔ ص : ۲۶۵

۳: مقدمہ ابن خلدون ۔ باب : ۶ ، فصل : ۷ ،

۴: ہدایہ ۔ ۵۶۲/۴

۵: تفسیر ابن کثیر ۔ ۲۰۹/۱۔ (یہ بحث اپنی پوری تفصیلات کے ساتھ کتب فقہ میں موجود ہے ، وہاں دیکھی جا سکتی ہے ۔ یہاں اسے نقل کرنے کا موقعہ نہیں ہے ۔ اس لئے صرف حوالہ پر اکتفاء کیا ۔

۶: سیرۃ النعمان ۔ ص : ۳۲۱۔ ۳۲۳ ، المدخل للفقہ الاسلامی ۔ ص : ۱۵۷

۷: ایضاً ۔

۸: ابو حنیفہ (محمد ابوزھرۃ)۔

۹: ایضاً ، نیز سیرۃ النعمان ۔ ص : ۲۶۱ ۔

۱۰: دائرۃ معارف اسلامیہ ۔ ۷۸۷/۱۔

۱۱: مناقب امام اعظم (موفق)۔ ۴۶/۱، ۱۲۸،

۱۲: ابو حنیفہ ۔ حیاتہ و عصرہ ، ص :

۱۳: ایضاً ۔ نیز دیکھئے : الفقہ الاسلامی (محمد یوسف موسی) ص : ۱۳۲۔ ۱۳۶

۱۴: الفقہ الاسلامی ۔ ص : ۱۳۲ ، ۱۳۳

۱۵: الانتقاء (ابن عبدالبر) ۔ ص : ۱۲

۱۶: ابو حنیفہ دینوری ۔ الاخبار الطوال (طبع مصر)۔ ص : ۳۵۷ ، ۳۶۴ ،

۱۷: ابن قتیبہ دینوری ۔ الامامۃ و السیاسۃ (مکتبۃ التجاریہ مصر ۱۳۲۷ھ) ۱۵۵/۲۔ نیز دیکھئے : احادیث الموطا (دارقطنی)ص : ۳ و مابعد ، کشف الظنون ۸/۲ و مابعد ، مسوی شرح موطا (مقدمہ)

۱۸: مالک ۔ حیاتہ و عصرہ ۔ ص : ۳۸۲۔

١٩: ابن ماجشون ـ قریش میں بنو تیم کے آزاد شدہ غلام تھے ـ ماجشون فارسی لفظ ھے ، اس کے معنی " گلابی " کے ھیں ـ ان کا چہرہ سرخی مائل تھا اس لئے لوگ انھیں اس مناسبت سے ماجشون کہنے لگے ـ

٢٠: کشف الظنون ١٩٠٧/٢

٢١: مالک ـ حیاتہٗ ، و عصرہٗ ـ ص : ٣٨٣

٢٢: ایضاً

٢٣: ایضاً ـ ص : ١٩٨ ، نیز : الانتقاء ص : ٤٨، ٤٩

٢٤: بستان المحدثین ـ ص : ٣٣

٢٥: ایضاً ص : ٣٣

٢٦: بستان المحدثین ـ ص : ٣١، مالک ـ حیاتہ ، و عصرہ ، ـ ص : ٣٨٣

٢٧: مالک ـ حیاتہ ، و عصرہ ـ ص : ٣٨٣، ٣٨٢

٢٨: مقدمہ ابن خلدون ـ ص : ٣٩٢ـ

٢٩: ایضاً مالک ـ حیاتہ ، و عصرہ ، ص : ٣٨٢ ، ٣٨٥ ـ نیز دیکھئے : الانتقاء (ابن عبد البر) ـ ص : ١٠ ، ٢١ ـ

٣٠: الانتقاء ـ ص : ٦٦

٣١: حجۃ اللّٰہ البالغۃ ـ ١٣٦/١

٣٢: الانتقاء ـ ٦٨ و مابعد

٣٣: الشافعی (محمو ابو زھرہ) ـ ص : ٣٢١ ، نیز دیکھئے : مقدمہ ابن خلدون ـ باب : ٦ ، فصل : ٧ ـ

٣٤: الشافعی ـ ص : ٣٢٣

٣٥: مقدمہ ابن خلدون ـ باب : ٦، فصل : ٧

٣٦: الشافعی ـ ص : ٣٢٧

٣٧: مقدمہ ابن خلدون ـ باب : ٦ ، فصل : ٧ ،

٣٨: مناقب احمد بن حنبل (ابن جوزی) ـ ص : ٥٠٥ ـ

٣٩: الکامل (ابن اثیر) ـ ٩٨/١ـ

نتیجۂ بحث

نتیجہ بحث :

ہمارا مرکزی موضوع تھا " أئمہُ اربعہ کے اصولِ اجتہاد - اور اُنْ کا تقابلی مطالعہ "- اس میں یہ بتانا تھا کہ اہلِ سنت کے چار مسلّمہ فقہی مسالک یعنی حنفی ، مالکی ، شافعی ، اور حنبلی - ان کے اصول اجتہاد کیا ھیں - ان مسالک کے بانیوں نے کن بنیادوں پر اجتہاد کیا - اور نئے مسائل اور واقعات پیش آنے کی صورت میں قرآن اور سنت کی روشنی میں ان کے شرعی احکام کیسے معلوم کئے -؟

یہ بتانے کے بعد پھر یہ جائزہ لینا تھا کہ ان میں باھمی فرق کیا ھے - کیا کسی ایک فقہی مسلک میں استنباط احکام کی گنجائش زیادہ ھے ، یا اس صلاحیت میں سب برابر ھیں -؟

یہ بات بھی واضح کرنا تھی کہ اگر اجتماعی ، اور حکومتی سطح پر اسلامی قوانین کا نفاد کیا جائے تو پھر کیا راستہ اختیار کیا جائے -؟

اس بنیادی اور مرکزی نقطہ تک پہچنے کے لئے ضروری تھا کہ موضوع کے مبادیات کا جامع تعارف سامنے آئے - چناں چہ اسے مربوط کرنے ، اور زنجیر کے ایک حلقے کو دوسرے حلقے سے جوڑنے کے لئے " فقہ " کی تعریف ، اور اس کے مفہوم و معانی کی وضاحت سے ابتداء کی - اس کے بعد یہ بتایا کہ فقہ سے پہلے دو چیزیں اور ھیں - دین ، اور شریعت - اھل علم و فضل تک کو میں نے دیکھا کہ وہ دین اور شریعت میں فرق نہیں کرتے - ان سے اگر کہا جائے کہ دین ، اور شریعت کی الگ الگ تعریف کریں ، اور اس کے مفہوم و مدلول کا تعین کریں ، تو وہ خاصی الجھن کا شکار ہو جاتے ھیں - اس سے زیادہ اھم ، قابل توجہ ، بلکہ میرے خیال میں خطرناک بات یہ ھے کہ عام طور پر لوگوں نے - بلکہ معذرت کے ساتھ یہ عرض کروں گا کہ دینی طبقے نے فقہ کو بھی دین ، اور شریعت کی سطح پر لا کھڑا کیا ھے - اس لئے میں نے ضروری سمجھا کہ اس کی وضاحت کی جائے کہ دین کیا ھے ، اور شریعت کیا - اور

فقہ کس کو کہتے ہیں ۔ اور ان میں سے ہر ایک کا کیا مقام و مرتبہ ہے ۔؟ اس کے لئے ایک مستقل باب باندھا ، اس کے بعد احکام کے مصادر پر گفتگو کی ۔

مصادر کو دو حصوں میں تقسیم کیا ۔ وہ مصادر جن پر تمام فقہاء کا اتفاق تھا ، اور وہ مصادر جن پر سب متفق نہیں تھے ۔ اجتہاد بالرائے پر بھی بحث کی ۔ کہ اس سے کیا مراد ہے ۔؟ ان سب مراحل سے گزرتے ہوئے بات یہاں تک پہنچی کہ ائمہ اربعہ کے اصول اجتہاد کیا ہیں ۔ انھیں الگ الگ بیان کیا ۔ اس سے پہلے یہ بات بھی صاف کی کہ فقہ کی تدوین کس طرح ہوئی ۔ اور فقہ نے ایک وسیع تر علم ، اور فن کی صورت کیوں کر اختیار کی ۔؟

یہ تمام منزلیں طے کرنے کے بعد ضروری تھا کہ ہم اس فیصلہ کن مرحلے میں داخل ہوں ، جہاں اتنی تمہید باندھنے کے بعد یہ بات لازم ہو جاتی ہے کہ ترازو کے ایک پلڑے کو کسی ایک سمت میں جھکائیں ۔ سو اس کو جھکانے کی کوشش کی ہے ۔

موضوع کی مناسبت سے اَئمہُ اربعہ ، اور اُنْ کے فقہی مسالک کی بنیادی کتابوں کا مختصر تعارف بھی پیش کیا ہے ۔ نیز اجمالی طور پر ایک بات اس کے لئے بھی مختص کیا کہ ان چار فقہی مسالک نے امت مسلمہ میں کس طرح اپنا اثر و رسوخ قائم کیا ۔ اور آج کہاں کہاں ان کے ماننے والے موجود ہیں ۔

قرآن ، اور سنت ۔ تمام ائمۂ مجتہدین کے نزدیک اخذ احکام کے اولین اور بنیادی مصادر ہیں ، نہ ان کی اولیت میں کسی کی دو رائیں ہیں ، اور نہ ان کی حجیت میں کسی کا کوئی اختلاف ، لیکن ان دو بنیادی اور متفقہ مصادر سے احکام اخذ کرنے ، اور ان سے استدلال کے طریقے میں امام ابو حنیفہ اور دوسرے ائمۂ مجتہدین میں بہت فرق ہے ۔ خاص طور پر سنت سے استدلال میں ۔ استدلال کے اس فرق سے استنباط احکام میں بہت فرق پڑتا ہے ، سنت سے استدلال میں امام ابو حنیفہ نے جو منفرد روش اختیار کی ہے ، اس سے بھی ان کی وسعت فکرونظر کا اندازہ ہوتا ہے ۔

حقیقت میں یہ وہ مرحلہ ہوتا ہے جب ایک ہی مسئلے میں روایات مختلف ہو جائیں ۔ اس قسم کے مواقع پر دوسرے ائمہ کے مقابلے میں امام ابو حنیفہ کا طرز استدلال کہیں زیادہ عقلی اور سائنٹیفک ہے ، اور بلاشبہ اس میں پیش آمدہ ، اور نو بہ نو مسائل کے حل کی زیادہ گنجائش اور صلاحیت ہے ۔

اختلاف روایات کے وقت ائمہ کا طرز استدلال کیا ہوتا ہے ۔؟ اس کی وضاحت میں صرف دو ایک مثالوں سے کروں گا ۔

تعارض روایات کے وقت امام شافعی روایت کی سند پر زیادہ نظر کرتے ہیں ، اور سند جس روایت کی زیادہ قوی اور صحیح ہوتی ہے (اصول روایت کے اعتبار سے) اسی روایت کو وہ اپنے مسلک کی اساس قرار دے لیتے ہیں ۔ اور دوسری روایت جو اس کے خلاف ہو ، اور جس کی سند نسبتاً ضعیف ہو ، اسے ترک کر دیتے ہیں ، یا اسے مرجوح قرار دیتے ہیں ، یا اس کی توجیہ کرتے ہیں ۔

امام مالک کو جب ایسی صورت حال پیش آتی ہے تو وہ اہل مدینہ کے عمل کو دیکھتے ہیں ، اور جس روایت کے مطابق ان کا عمل ہوتا ہے ، اس پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھتے ہیں ، اور دوسری روایت کی توجیہ کر لیتے ہیں ۔

امام احمد بن حنبل بھی عمل سلف کو دیکھتے ہیں ، یا ان کی نظر سند پر ہوتی ہے ۔

امام ابو حنیفہ کا طریق کار ان سے مختلف ہے ، ان کا اصول یہ ہے کہ : ایک معاملے میں جتنی روایات آئی ہیں ، یا قابل حجت ہیں ، وہ ان سب کو سامنے رکھ کر ، غور و فکر کر کے اور سیاق و سباق کو مد نظر رکھ کر حضور علیہ السلام کے

فرمان کی غرض و غایت اور علت کا پتہ لگاتے ہیں ـ اور ذوق اجتہاد سے یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اس حکم سے نبی علیہ السلام (شارع) کا منشا کیا ہے ـ یہ منشا جس روایت سے زیادہ واضح ہوتا ہے اسی کو اپنے مسلک کی بنیاد قرار دیتے ہیں ـ اگرچہ وہ روایت سند کے لحاظ سے کچھ کمزور ہی کیوں نہ ہو ـ اور باقی روایات کو اس طرح کلی غرض و غایت سے جوڑتے چلے جاتے ہیں کہ وہ ساری روایتیں اپنے اپنے محل پر چسپاں نظر آنے لگی ہیں ، اور واضح ہوتا ہے کہ تمام روایات میں مسئلہ ایک ہی ہے ، مگر کسی روایت میں اس کا حکم ہے ـ کسی میں حکمت ہے ، کسی میں کیفیت ، اور کسی میں اس کی غرض و غایت ، غرض روایات کو جوڑ کر اس میں سے شارع کا منشاء تلاش کر کے اسکو ترجیح دینا ، یہ امام ابو حنیفہ کا طریق اجتہاد ہے ـ اور اس انداز فکر سے غرض یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کے حکم کا کوئی پہلو ایسا نہ رہے جس پر اس کے سیاق و سباق اور منشاء کے مطابع عمل نہ ہو ـ

مثلاً سفر کے روزہ کے بارے میں مختلف روایتیں منقول ہیں ، کسی حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا افضل ہے حمزۃ ابن عمرو اسلمی کی روایت میں ہے کہ انہوں نے حضور علیہ السلام سے پوچھا : یا رسول اللہ : کیا سفر میں روزہ رکھنا گناہ ہے ـ؟ تو آپ نے فرمایا :

" افطار کرنا اللہ کی طرف سے رخصت ہے جو اسے اختیار کرے گا تو یہ خوبی کی بات ہو گی ، اور جو روزہ رکھنا پسند کرے ، اس پر کوئی گناہ نہیں "ـ(1)

اس حدیث میں افطار کو رخصت فرما کر اس کو حسن کہا گیا جس سے یہ معلوم ہوا کہ عزیمت روزہ رکھنا ہی ہے ، البتہ افطار کرنا جائز ہے (سفر کی مشقت کی وجہ سے اس کی اجازت ہے) ـ بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ افطار افضل ہے ـ جیسا کہ حضرت جابر کی روایت میں ہے : کسی غزوہ کے موقع پر ہم حضور کے ساتھ تھے حضور نے ایک ہجوم کو دیکھا جو ایک شخص پر سایہ کئے ہوئے تھا ـ آپ نے پوچھا : یہ کیا ماجرا ہے ؟ لوگوں نے کہا : ایک روزہ دار کی حالت گرمی کی وجہ سے بہت خراب ہو رہی ہے ، اس لئے لوگ اس پر سایہ کئے ہوئے ہیں ـ آپ نے فرمایا : سفر میں

روزہ رکھنا کوئی نیکی کی بات نہیں ہے "۔

ایک اور حدیث ہے حضرت انس سے جس میں ہے کہ : ہم لوگ حضور کے ساتھ سفر میں تھے کچھ روزہ سے تھے اور کچھ بغیر روزہ کے تھے ، جب منزل پر پہنچے تو جو لوگ روزہ دار تھے وہ تو نڈھال ہو کر گر پڑے اور کسی کام کاج کے قابل نہ رہے ۔ اور جن لوگوں کے روزے نہ تھے انہوں نے خوب کام کیا ، خیمے نصب کئے ، جانوروں کی دیکھ بھال کی ۔ حضور علیہ السلام نے یہ صورت حال دیکھ کر فرمایا :" بے روزہ لوگ ثواب سمیٹ کر لے گئے "۔(۲)

اور بعض روایتوں سے روزہ رکھنے اور نہ رکھنے میں مطلقاً اختیار معلوم ہوتا ہے ۔ یعنی مسافر کی مرضی ہے روزہ رکھے یا افطار کر دے دونوں امر برابر ہیں ۔ حمزۃ ابن عمرو اسلمی ہی کی روایت ہے کہ حضور نے ارشاد فرمایا : چاہے روزہ رکھ لو (سفر کی حالت میں) اور چاہے افطار کر دو "۔(۳)

امام احمد بن حنبل نے حدیث انس کو اختیار کر کے کہا : سفر میں افطار افضل ہے ، اس طرح انہوں نے افضلیت صوم ، اور اختیار کی نفی کر دی ، بعض فقہاء نے مطلق تخییر کو اختیار کیا ، افضلیت صوم اور افضلیت افطار دونوں کی نفی کر دی ۔ ایسا اس لئے ہوا کہ ان حضرات کے یہاں معیار انتخاب حدیث کی سند ہے یا سلف کا تعامل ہے ۔ لیکن امام ابو حنیفہ نے روایات کی تطبیق و توفیق کو بنیاد بنایا ، تینوں قسم کی روایات کو جمع کیا اور سب کو قابل عمل بنایا ، اورکسی ایک جہت کی بھی نفی نہیں کی ، انہوں نے نور اجتہاد سے یہ دیکھا کہ ان مختلف روایات سے شارع کی غرض مختلف احوال میں مختلف احکام دینا ہے نہ کہ ایک حکم سے دوسرے کی نفی کرنا مقصود ہے ۔ لہذا ابو حنیفہ نے تخییر کی حدیث کو مساوات فی الجواز پر محمول کیا کہ اس سے شارع کی غرض صوم و افطار دونوں کو بلا کراہت جائز بتلانا ہے ۔ یعنی روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کے جواز میں کوئی فرق نہیں ۔ اور جس روایت میں صوم کی افضلیت ہے اس کو فی حد ذاتہٖ صوم کی افضلیت پر محمول کیا کہ اصلاً روزہ رکھنا ہی افضل ہے ، کیوں کہ رمضان روزہ ہی کا مہینہ ہے اس میں افطار

کسی طرح بھی افضل نہیں ہو سکتا ۔ اور افطار کی افضلیت والی روایت کو عوارض پر محمول کیا ، یعنی جب سفر میں تکلیف اور پریشانی درپیش ہو اور روزہ رکھنے میں معمول سے زیادہ تعب اور مشقت ہو تو پھر عارضی اور وقتی طور پر افضلیت افطار میں ہوئی ۔

خلاصہ یہ نکلا کہ : تخییر (اختیار دینا) نفس جواز میں ہوئی ، اور روزہ رکھنے کی افضلیت وقت (ماہ رمضان) اور اصل کے اعتبار سے ہوئی ، اور صائم کے احوال و عوارض کے اعتبار سے افطار کی افضلیت ہوئی ۔ تو شارع نے تینوں حالتوں کا ذکر و حکم بیان فرما دیا کیوں کہ صائم پر یہی تین حالتیں پیش آ سکتی ہیں ۔

ان تینوں حالتوں کی تفسیر نے تمام روایات کو ایک نقطہ پر جمع کر کے ان کے تعارض کو اٹھا دیا ، تخییر بھی باقی رہی ، افضلیت صوم بھی باقی رہی اور افضلیت افطار بھی ۔ کسی ایک حکم سے دوسرے حکم کی نفی نہیں ہوتی ۔ امام صاحب نے ساری حدیثوں کو جمع کر کے قابل عمل بنا دیا ۔ یہی ان کے اجتہاد اور طرز استدلال کی خوبی اور انفرادیت ہے ۔

متضاد اور متعارض روایات میں امام ابو حنیفہ کا ایک خاص اصول ، اور طرز یہ بھی ہے کہ وہ کسی باب کی ایسی حدیث کو جو کلی طور پر عمومی ضابطے کا رنگ لئے ہوئے ہو ، اصل قرار دے کر اس باب کے جزئی افعال کو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوں اور اس کلیہ کے خلاف پڑتے ہوں ۔ اس کلیہ کے تابع کرتے ہیں اور کلیہ کو ان افعال جزئیہ کے سبب توڑنا پسند نہیں کرتے کیوں کہ اس کا سبب اور علت دونوں معلوم اور واضح ہیں ۔ نیز یہ کہ جزئی افعال واقعہ حال ہوتے ہیں ، اور ان میں کوئی عموم نہیں ہوتا ۔ کلیہ کو اصلیت پر باقی رکھ کر ان جزئی واقعات کی کوئی ایسی توجیہ کر دیتے ہیں کہ وہ اس کلیہ کے مخالف نہ رہیں ۔ بخلاف دوسرے ائمہ کے کہ وہ ان جزئیات کی محض سندی قوت دیکھ کر ان سے کلیہ کی تخصیص کرنا شروع کر دیتے ہیں ۔

مثلاً :

آدابِ خلاء کے سلسلے میں ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ایک کلیہ بیان کیا گیا :

" اذا اُتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروھا ولکن شرقوا اوغربوا (۴) (جب تم قضائے حاجت کے لئے جاو تو نہ قبلہ رخ ہو کر بیٹھو اور نہ قبلہ کی طرف پشت کر کے بیٹھو ، بلکہ مشرق کی طرف رخ کرو یا مغرب کی) تاکہ قبلہ دائیں یا بائیں جانب رہے ۔

یہ ایک عام حکم ہے جس میں استقبال و استدبار کو کسی مکان کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا کیوں کہ یہ حکم بیت اللّٰہ کی عظمت و حرمت کے سبب دیا گیا ہے تاکہ مکروہ افعال کے وقت قبلہ کا استقبال و استدبار نہ ہو کہ وہ بیت اللہ کی توہین ہے ۔ اور بیت اللہ کی تعظیم ہر صورت میں ، اور ہر زمان و مکان میں مطلوب ہے ۔ چناچہ حکم کی یہ علت ایک دوسری حدیث میں موجود بھی ہے ۔

اذا اتی احد کم البراز فلیکرم قبلة اللّٰہ عزوجل فلا یستقبل القبلة (۵)

پس جبکہ اکرام بیت اللہ کی علت سے بحالت بول براز استقبال و استدبار قبلہ ممنوع تھا اور یہ علت فی نفسہ مطلوب ہونے کے سبب کسی قید سے مقید نہ تھی تو امام ابو حنیفہ نے مذہب کی اساس اسی کلیہ کو قرار دے کر مطلقاً استقبال و استدبار کی حرمت کا فتویٰ دے دیا خواہ مکان ہو ، میدان ہو ، یا جنگل ۔ اس حدیث کو ایک کلی ضابطہ قرار دیا مگر اس کلیہ کے خلاف حضور کے افعال ثابت ہوئے جیسا کہ ابن عمر کی روایت ہے کہ : میں نے حضرت حفصہ کے مکان کی چھت پر حضور کو مستدبر قبلہ پیشاب کرتے ہوئے دیکھا ۔ امام صاحب نے اپنے ذوق خاص سے جن کا ذھن کلی انضباط اور تعلیمات کی طرف زیادہ دوڑتا ہے ، اس جزئیہ سے متاُثر ہوئے بغیر ضابطۂ کلیہ کو اپنی جگہ برقرار رکھا اور اس جزئی واقعہ کی ایسی توجیہات فرما دیں کہ وہ اس کلیہ کے خلاف نہ رہے ۔ کیوں کہ کلیہ کا حکم جس علت پر مبنی ہے یعنی تکریم بیت اللہ ، وہ مکان اور صحرا یا کوئی بھی مقام ہو ، ہر جگہ موجود ہے ۔ تو اس کو کسی ایسے جزئی واقعہ سے کیوں توڑا جائے جس کی نہ علت کا پتہ نہ سبب کا ، لیکن دوسرے ائمہ نے اس کلیہ کو زیادہ اھمیت نہیں دی بلکہ امام شافعی نے جزئی واقعہ سے کلیہ کی تخصیص کی اور کہا کہ : استقبال و استدبار قبلہ عمارت میں جائز ، اور صحراء میں ناجائز " امام احمد بن حنبل نے کہا : استقبال ہر جگہ ناجائز اور

استدبار ہر جگہ جائز ۔ بہر کیف یہ اختلاف ، اصول استنباط کے اختلاف کی بنا پر ہے ۔ دوسرے ائمہ نے حدیث کے ظاہری حکم پر نظر کی اور اس کو اولیت دی ، اور ابو حنیفہ نے حکم کی علت اور سبب کو بنیاد قرار دیا ۔ امام صاحب نے جو طرز استدلال اپنایا وہ بلاشبہ زیادہ عقلی اور سائنٹفک ہے ۔

امام ابو حنیفہ نے اجتہاد کے لئے جو اصول وضع کئے ، اور ان کی روشنی میں کتاب اللہ اور سنتِ رسول سے احکام اخذ کئے ، وہ باقی ائمہ کے وضع کردہ اصول و ضوابط سے کہیں زیادہ وسعت اور جامعیت کے حامل ہیں ، ایک مسلمان خواہ وہ کسی حیثیت میں ہو ، اور اسے کوئی بھی ضرورت درپیش ہو وہ حنفی اصول کی روشنی میں بھر پور رہ نمائی حاصل کر سکتا ہے ۔ ابو حنیفہ نے اصولی اور بنیادی فرق یہ کیا ، اور یہیں سے اپنے فقہ کی وسیع اور بلند و بالا عمارت کو اٹھایا کہ دوسرے ائمہ نے صرف احکام فرعیہ شرعیہ ہی کو اصول فقہ کی تعریف میں شامل کیا جبکہ ابو حنیفہ نے " معرفۃ النفس مالھا وما علیھا " پر اپنے اصول فقہ کی بنیاد رکھی ، اس سے یہ فرق پڑا کہ دوسرے ائمہ کے اصول انسان کے ظاہری اعمال اور ان سے متعلق احکام پر محیط ہیں ، اور امام ابو حنیفہ کے اصول نے انسان کے اعتقادی ، عملی حتی کہ نفسیاتی اعمال و افعال کا بھی احاطہ کر لیا ہے ۔

دوسرے ائمہ کے اصول کا تعلق عام طور پر عبادات ، معاملات ، اور مناکحات (معاشرتی مسائل ۔ نکاح و طلاق وغیرہ) سے ہے ، امام ابو حنیفہ کے اصول کا تعلق انسان کی انفرادی زندگی سے بڑھ کر اجتماعی زندگی ، حکومتی مسائل ، اور سیاسی معاملات تک سے ہے بلکہ بین الاقوامی امور بھی ان کے احاطہ سے باہر نہیں ہیں ، اور یہی وجہ ہے کہ جب بھی اسلامی قوانین کو حکومتی سطح پر اپنایا گیا ، اور حکومتی آئین کے طور پر اسے نافذ کیا گیا تو فقہ حنفی ہی کو بنیاد بنایا گیا ۔

اس کے علاوہ عام انسانوں کی ضرورت ، رسم و رواج ، اور بطور خاص اجتماعی مسائل اور حاجات کو فقہ حنفی میں اس حد تک اہمیت دی گئی ہے کہ عرف ، اور لوگوں کے تعامل (رسم و رواج) کو بھی احکام کی بنیاد قرار دیا گیا ، اور امکانی حد تک مسلمان کے قول و عمل کو قانونی تحفظ دیا گیا ہے ۔ حلال و حرام کی حدوں کو

چھوٹے بغیر فرد اور معاشرہ کی سہولت اور مفاد کو مدنظر رکھا گیا ہے۔(٦)
شافعی مسلک کے جلیل القدر علماء تک یہ کہنے پر مجبور ہوئے ہیں کہ : امت مسلمہ کو اللہ تعالی کا شکر گزار ہونا چاہئے کہ انہوں نے ابو حنیفہ کے ذریعے مسلمانوں کے لئے (عمل بالقرآن و السنۃ میں) وسیع گنجائش پیدا کر دی ہے "(٧)

امام ابو حنیفہ نے اپنے اجتہادی اصول میں عوام کے عرف و عادت ، رسم و رواج ، اور سہولت کو کس حد تک ملحوظ رکھا ہے اسے واضح کرنے کے لئے کسی فنی بحث و تبصرہ سے زیادہ مفید یہ ہو گا کہ ان کی اپنی عملی زندگی سے ایک مثال پیش کر دی جائے کہ کسی کا عمل ہی اس کے بارے میں سب سے بڑی سند ہوتا ہے۔ امام صاحب کی علمی و فقہی مجالس میں جہاں مختلف علوم و فنون کے بڑے بڑے امام شامل ہوتے تھے ، وہاں امام صاحب نے ایسے سمجھ دار اور ذہین لوگوں کی اچھی خاصی تعداد کو بھی اپنی مجالس میں شریک کر رکھا تھا جو اپنے اپنے علاقوں کے عرف ، رسم و رواج اور رہن سہن سے بخوبی واقف تھے ، یہ لوگ پابندی سے امام ابو حنیفہ کی مجالس میں حاضر ہوتے اور ان کو مختلف علاقوں کے رسم و رواج اور عوام کے معاشرتی و معاملاتی طور طریق سے آگاہ کرتے۔(٨) امام صاحب ان لوگوں کی مالی کفالت کرتے تھے ، اور ان کو باقاعدہ وظائف دیتے تھے ۔ ان کے علاوہ مجلس تدوین فقہ کے دوسرے بہت سے ارکان کی بھی ابو حنیفہ مستقل مالی مدد کرتے تھے ۔ حتی کہ آپ کے شاگردوں کی ایک بڑی تعداد ایسی تھی جو مستقل طور پر آپ کے پاس رہتی تھی اور اس کے تمام تر معاشی ذمہ داریاں آپ کے سر تھیں ۔ اس مقصد کی خاطر آپ نے اپنے کاروبار کا ایک حصہ مخصوص کر رکھا تھا اور اس سے یہ تمام اخراجات پورے کرتے تھے ۔ آپ کا یہ معمول تھا کہ جب اپنے لئے اور اپنے گھر والوں کے لئے کوئی قیمتی چیز خریدتے تو اپنے احباب اور رفقاء کے لئے بھی خریدتے اور ان کو ہدیے بھجواتے ۔ اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ جو لوگ ہمہ تن علمی خدمت میں مصروف ہیں وہ اپنی ذاتی ضروریات پوری کرنے پر وقت صرف نہیں کر سکتے تو اس طرح ان کی ضروریات پوری ہوتی رہیں ۔ اور وہ یکسوئی کے ساتھ علمی کام میں منہمک رہیں ۔ اسی بات کو اس دور میں بھی کوئی خاص اہمیت نہ دی گئی اور آج بھی ہم لوگ اس کی اس حد تک اہمیت محسوس نہیں کر رہے ہیں کہ کسی اہم کام کی انجام دہی کے لئے ماہرین کو

یکسو اور بے فکر کر کے کسی کونے میں بٹھا دیں اور وہ دنیا و مافیہا سے بے نیاز ہو کر اپنے فرض کی تکمیل میں لگ جائیں اور اسے پورا ہی کر کے سانس لیں ۔

ابو حنیفہ نے اس دور میں جسے آج کی دنیا غیر ترقی یافتہ دور کہتی ہے ، اپنے مشن کی تکمیل کے لئے وہ انداز اور طریق کار اختیار کیا جسے آج تیرہ سو برس بعد صرف بعض ترقی یافتہ اور مال دار حکومتیں اپنانے پر قادر ہیں اور اس کے مفید نتائج و ثمرات سے بہر ور ہو رہی ہیں ۔

بعض لوگوں نے اعتراض کیا تھا کہ : ابو حنیفہ مفروضے قائم کر کے ان کے احکام تلاش کرتے ہیں "۔ لیکن جتنا زیادہ غور و فکر کیا جائے اتنی ہی یہ حقیقت کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ ابو حنیفہ نے اپنے فقہی مسلک میں انسان کی عملی زندگی اور ضروریات کو جتنی وسعت اور جامعیت کے ساتھ پیش نظر رکھا ہے ، دوسرا کوئی بھی فقہی مسلک نہیں رکھ سکا ۔ عوام کے بدلتے ہوئے رسم و رواج اور عرف و عادات پر گہری اور وسیع نظر کا نتیجہ تھا کہ ابو حنیفہ نے قیاس سے بھی ایک قدم آگے بڑھایا ، اور پیدا شدہ مسائل کا حکم معلوم کرنے کے لئے ایک انتہائی ترقی یافتہ اور عقلی ضابطہ ایجاد کیا ، جسے انہوں نے استحسان کا نام دیا ۔ انہیں مفروضوں کا حکم معلوم کرنے کی لگن اور جستجو بھی اس لئے تھی کہ وقت کی طرح انسانی زندگی بھی رواں دواں ہے ، اس کا پہیہ رکتا نہیں ہے ، اس لئے ضروری ہے کہ اسلام جو عالم گیر اور دائمی دستور حیات ہونے کا داعی ہے ، وہ انسانی زندگی سے کسی مرحلہ پر بھی پیچھے نہ رہے ، ہر موڑ پر اس کی رہ نمائی کرتا رہے ، اور ہر مشکل وقت میں اس کے مسائل کی گتھیاں سلجھاتا رہے ۔

حقیقت یہ ہے کہ حنفی اصول کی بنیاد ہی اس بات پر ہے کہ : یرید اللہ بکم الیسر ولایرید بکم العسر "(۹) کا الٰہی منشا پورا کیا جائے ۔ عوام کو سختی اور تنگی سے بچایا جائے اور ان کے لئے اس حد تک جہاں تک قرآن و سنت نے اجازت دی ہے سہولت اور آسانی پیدا کی جائے ۔

اس الہی منشاء کو پورا کرنے کے لئے ابو حنیفہ نے اولین اور بنیادی کام یہ کیا کہ فرض ، اور حرام کے دائرے کو محدود کیا ۔ فرض اور حرام ۔ شریعت

کے دو ایسے احکام ہیں جن پر پابندی کے لئے سب سے زیادہ سختی اور تاکید ہے ۔ مثلاً امت مسلمہ کا اجماعی عقیدہ ہے کہ فرض کا انکار کفر ، اور اس کا ترک فسق ہے ، اب اگر فرض اور حرام کا دائرہ وسیع ہو گا تو لوگ اتنے ہی زیادہ مشکل اور تنگی میں مبتلا ہوں گے ، اور ان کے دائرے کو جتنا تنگ کریں گے لوگوں کی دشواریاں اتنی ہی کم ہوں گی ۔ امام ابو حنیفہ نے فرض اور حرام کی تعریفات میں سخت قیدیں لگا کر ان کا دائرہ کم سے کم کرنے کی کوشش کی ہے ۔ ان کے نزدیک فرض یا حرام ایسے نص سے ثابت ہو گا جو ثبوت اور دلالت دونوں میں قطعی اور حتمی ہو ، اگر ان دونوں میں سے کسی ایک چیز کی قطعیت مشکوک اور مبہم ہو جائے تو فرضیت یا حرمت ثابت نہ ہو سکے گی ۔(۱۰) دوسرے ائمہ کے یہاں فرض اور حرام کے ثبوت کے لئے اتنی کڑی شرائط نہیں ہیں جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کے فقہی مسالک میں فرائض کی تعداد بھی زیادہ ہے اور محرمات کی بھی ۔ جبکہ فقہ حنفی میں نسبتاً کم ہے جس سے عوام کو سہولت اور آسانی ہے ۔ اور اس طرح کم سے کم لوگوں پر کفر اور فسق کی مہر لگانے کی نوبت آتی ہے ۔

امام ابو حنیفہ کے اجتہادی قواعد میں شخصی آزادی کو بنیادی اہمیت حاصل ہے ۔ آپ نے ہر پہلو سے فرد کی آزادی کا تحفظ کیا ہے ، آپ کا عقیدہ تھا کہ بیرونی مداخلت کے بجائے اخلاقی قوتوں کو بیدار کر کے کردار سازی کا عمل انجام دیا جائے ۔ یہ طریق کار دعوت قرآن کی بھر پور ترجمانی ہے ۔ مطالعہ قرآن بھی انسان کو اسی نتیجہ پر پہنچاتا ہے کہ فرد کی اصلاح بیرونی دباو سے ممکن نہیں ، وہ صرف انسان کے داخلی احساس کے ذریعے ہی ہو سکتی ہے ، اسی داخلی احساس کو قرآن " تقویٰ " سے تعبیر کرتا ہے ۔

مثلاً امام ابو حنیفہ نے ایک عاقل ، بالغ اور آزاد لڑکی کو یہ اختیار دیا کہ وہ اپنا نکاح خود کر سکتی ہے جبکہ دوسرے ائمہ ولی اور سرپرست کے بغیر اسے یہ اختیار نہیں دیتے ۔(۱۱)

اسی طرح شادی شدہ کنیز جب آزاد ہو جائے تو فقہ حنفی میں اسے یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ غلامی کے دور میں مالک کی طرف سے کئے ہوئے نکاح کو قائم رکھے یا اسے فسخ کر دے ۔ قطع نظر اس سے کہ اس کا شوہر آزاد ہے یا غلام ، دوسرے

ائمہ یہ اختیار صرف اس صورت میں دیتے ہیں جب شوہر غلام ہو ۔

فقہ حنفی میں مدبر ، مکاتب ، اور ام ولد کی بیع کو بھی ناجائز قرار دیا گیا ہے کیوں کہ انھیں مالک کی طرف سے ایک طرح آزادی کا حق حاصل ہو چکا ہے جسے کالعدم کرنا ایک فرد کی آزادی کو کچلنے کے مترادف ہے ۔ جبکہ دوسرے ائمہ مدبر کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں ۔(۱۲)

اسی طرح اگر کسی نے وصیت کے ذریعے متعدد غلاموں کو آزادی کا حق دے دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ سب آزاد ہو جائیں گے اگرچہ ان سب کی قیمت وصیت کرنے والے کے کل مال کے ایک تہائی سے زائد ہو ، تہائی سے بڑھ جانے کی صورت میں ہر ایک اپنے حصہ کی زائد رقم ورثاء کو ادا کرے گا ، ورثا کو یہ حق حاصل نہ ہو گا کہ غلام کی طرف سے وراثت کے حصہ میں سے پوری رقم ادا نہیں ہو رہی اس لئے اس کی آزادی کو روک دے ۔ دوسرے بعض ائمہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں قرعہ اندازی کر لی جائے ۔ اس طرح بعض کو آزادی کا حق مل جائے گا اور بعض آزادی کی نعمت سے محروم رہ جائیں گے ۔

آج کے ترقی یافتہ معاشرے اور مہذب اور جمہوری قوانین میں عام طور پر یہ دستور ہے کہ کسی مقدمہ کے دو فریقوں میں سے اگر ایک فریق غائب ہو ، عدالت میں موجود نہ ہو تو یک طرفہ فیصلہ کر دیا جاتا ہے ۔ اہل سنت کے فقہی مسالک میں بھی ایسے فیصلہ کو جائز قرار دیا گیا ہے ۔ مگر حنفی مسلک میں ایسے فیصلہ کو ناجائز کہا گیا ہے کہ اس سے غیر حاضر شخص کے حقوق پامال ہونے کا خطرہ ہے ۔

فقہ حنفی میں ہر عاقل بالغ انسان کو اپنی ملکیت میں تصرف کا پورا حق حاصل ہے ۔ مثلاً : ایک لڑکے کے پاس مال و دولت ہے ، بالغ نہ ہونے کی صورت میں اسے اپنی ملکیت میں تصرف سے روکا جا سکتا ہے ۔ لیکن جب وہ بالغ ہو جاتا ہے تو پھر فقہ حنفی کی رو سے عدالت کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اسے اپنے مال میں تصرف کرنے سے روکے (خواہ وہ اسے جائز خرچ کرے یا ناجائز) دوسرے فقہی مسالک میں عدالت کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ بالغ ہونے کے بعد اگر وہ فضول خرچی کا مرتکب ہوتا ہے تو اسے اپنے مال میں تصرف کرنے سے روک دیا جائے ۔ یہ مسلک اختیار کرنے سے بھی ابو حنیفہ کا بنیادی منشاء یہ ہے کہ انسان کو جو حق اور آزادی

عاقل و بالغ ہونے کے باعث حاصل ہے ، کسی بیرونی قوت کو اسے ختم کرنے کا اختیار نہ دیا جائے ۔

فقہ حنفی کی خصوصیات اور وجوہ ترجیح :

(۱) فقہ حنفی کو ایک قابل قدر خصوصیت یہ حاصل ہے کہ وہ جن مسائل کو زیر بحث لاتی ہے ، اور ان کا حکم بیان کرتی ہے ، ظاہری سیاق و سباق سے زیادہ اس کے مصالح اور اسرار و حکم پر غور کرتی ہے اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ شرعی احکام کے متعلق اسلام کے عہد اول ہی میں دو طبقے ہو گئے تھے ۔ ایک گروہ کی رائے تھی کہ تمام احکام تعبدی ہیں یعنی ان میں کوئی سر اور مصلحت تلاش کرنا ضروری نہیں ، اللہ نے اور اللہ کے رسول نے جس چیز سے منع کیا ہے اس سے رک جانا چاہئے اور جس امر کے بجا لانے کا حکم دیا ہے ، اس کی بے چون و چرا تعمیل کرنی چاہئے ۔ جھوٹ ، خیانت ، ظلم ، فسق و فجور اور شراب نوشی اس لئے ناپسندیدہ ہیں کہ شریعت نے ان سے منع کیا ہے ۔ سچ ، امانت و دیانت ، عدل و رحم ، صدقہ و خیرات اس لئے پسندیدہ ہیں کہ شارع نے انہیں اختیار کرنے کا حکم دیا ہے ۔

امام شافعی کا رجحان اسی طرف پایا جاتا ہے ۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ شریعت کے تمام احکام مصلحتوں پر مبنی ہیں ، کوئی حکم کسی راز اور مصلحت سے خالی نہیں ہے ۔ بے شمار احکام ایسے ہیں جن کی مصلحت خود قرآن بیان کرتا ہے ۔ کافروں اور منکروں کے مقابلے میں عموماً قرآن کا استدلال اسی انداز پر ہے کہ وہ جب کوئی حکم دیتا ہے ، کوئی مسئلہ پیش کرتا ہے تو اس کے ساتھ اس کی مصلحت اور بنیادی مقصد کو بھی بیان کرتا ہے ۔ نماز کی فرضیت و اہمیت کو بیان کیا تو اس کے ساتھ اس کا مقصد بھی واضح کیا کہ بے حیائی اور ناپسندیدہ باتوں سے روکتی ہے ۔ روزہ کی فرضیت کا ذکر آیا تو یہ مصلحت بیان کی کہ انسان میں پرہیز گاری اور حسن اخلاق کی صفت پیدا ہو ، جہاد کی نسبت کہا کہ : اللہ کی زمین سے بد امنی اور فتنہ فساد ختم ہو ، لوگ امن و سکون اور عزت و آبرو کے ساتھ زندگی بسر کر سکیں ۔ اسی طرح قرآن اور حدیث میں بے شمار احکام کے ساتھ ان کی مصلحتیں ، مقاصد ، اور غرض و غایت کی وضاحتیں موجود ہیں ۔

امام ابو حنیفہ کا یہی مسلک تھا ، انہوں نے نصوص کے علاوہ جن مسائل میں اجتہاد و استنباط کیا ہے وہاں شریعت کے مقصد اور عوام کی مصلحت کو ملحوظ رکھا ہے ۔ ان کے اسی انداز استدلال کا یہ نتیجہ اور اثر ہے کہ تمام مسالک فقہ میں ان کی فقہ عقلی اصول ، اور طرز استدلال کے زیادہ قریب ہے ۔ امام طحاوی (م: ۳۲۱ھ) نے جو محدث بھی تھے ، اور مجتہد بھی ، اور حنفی المسلک تھے " شرح معانی الآثار " کے نام سے ایک مستقل اور ضخیم کتاب لکھی ہے ، اور مرکزی موضوع اسی بات کو بنایا ہے کہ فقہ حنفی ، حدیث اور عقلی استدلال دونوں کے مطابق ہے ۔ امام ابو حنیفہ کے مشہور شاگرد امام محمد نے بھی اپنی تصنیف " کتاب الحج " میں فقہ حنفی کے اکثر مسائل پر عقلی انداز سے استدلال کیا ہے ۔

حنفی مسلک کے مطابق لکھی جانے والی کتاب " الھدایۃ " کا انداز بھی یہی ہے ۔ جہاں ابو حنیفہ نے باقی ائمہ مجتہدین سے اختلاف کیا ہے وہاں صاحب ھدایۃ حنفی مسلک کی تائید میں ایک دلیل قرآن یا سنت سے دیتے ہیں ، اور ایک دلیل خالصتاً عقلی نقطہ نظر سے پیش کرتے ہیں ۔ امام ابو حنیفہ کی آراء کو عقلی انداز میں ثابت کرنے اور دوسرے مسالک پر ترجیح دینے میں ھدایۃ کا اسلوب اور طریق کار بذات خود انتہائی عقلی اور منطقی ہے ۔

گزشتہ صدی (چودھویں صدی ھجری) میں برصغیر پاک و ھند کے عالم دین اور محدث مولانا ظفر احمد عثمانی (م: ۱۹۷۴ء) نے اسی طرز پر " اعلاء السنن " کے نام سے بائیس جلدوں پر مشتمل ایک ضخیم کتاب لکھی ، اس میں بھی ابو حنیفہ کی فقہی آراء اور اجتہادات کی وجوہ ترجیح دلائل کی مدد سے بیان کی ہیں ۔

فقہ حنفی کے مسائل کا دوسرے فقہی مسائل سے موازنہ کیا جائے تو یہ فرق صاف نظر آتا ہے ، معاملات تو معاملات ، عبادات میں بھی جن کے بارے میں ظاہر بینوں کا خیال ہے کہ ان میں عقل کا کوئی کام نہیں ، ابو حنیفہ نے وہاں بھی عقل کو نظر انداز نہیں کیا بلکہ انہوں نے احکام کا جس انداز سے تجزیہ کیا ہے وہ عقل کک عین مطابق ہے ۔

نماز ، روزہ ، زکوۃ ، اور حج اسلام کے بنیادی ارکان ہیں ، اگر اس نقطہ نظر سے غور کیا جائے کہ شریعت نے ان اعمال کی بجا آوری کن مصلحتوں کی

بنا پر فرض کی ھے ، اور ان کی بجا آوری کا کیا طریقہ ھونا چاھئے تو بلا شبہ وھی طریقہ سب سے زیادہ موزوں ، سہل ، اور عقل سلیم کے مطابق ثابت ھو گا جو فقہ حنفی میں معین کیا گیا ھے ۔ مثلاً نماز چند افعال کے مجموعہ کا نام ھے ۔ لیکن اس لحاظ سے کہ نماز کی اصل غرض و غایت کیا ھے ؟ یعنی خشوع و خضوع ، اظہار بندگی ، اللہ کی بڑائی اور بزرگی کا اقرار ، دعاء ان مقاصد کو حاصل کرنے میں نماز کے کس عمل کی کیا حیثیت ھے ، اور ان کے مراتب میں کس حد تک تفاوت ھے ۔؟ ان افعال میں بعض اس حد تک ضروری ھیں کہ ان کے چھوٹ جانے سے نماز کی بنیادی غرض و غایت ھی ختم ھو جاتی ھے ، ایسے افعال کو شریعت کی زبان میں " فرض " سے تعبیر کیا جاتا ھے ، بعض ارکان ایسے ھیں کہ انھیں سکون و وقار کے ساتھ ادا کرنے سے نماز کے مجموعی عمل میں حسن و خوبی پیدا ھوتی ھے ۔ لیکن ان کے فوت ھو جانے سے نہ مجموعی عمل نا تمام رھتا ھے اور نہ کلی طور پر غرض و غایت فوت ھوتی ھے ۔ ان افعال کا مرتبہ پہلی قسم کے افعال سے کم ھے اور ان کو " سنت ، اور مستحب " سے تعبیر کیا جاتا ھے ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے از خود ان افعال کا تجزیہ کر کے یہ نہیں بتلایا کہ فلاں عمل فرض ھے ، فلاں سنت ، اور فلاں مستحب ، لیکن یہ حقیقت سب کے نزدیک مسلم تھی کہ نماز کے تمام اعمال یکساں درجہ نہیں رکھتے اس لئے مجتہدین نے اپنے اجتہاد کی رو سے ان کے مراتب کا تعین کیا ، اور ان کے الگ الگ نام رکھے ۔ اصولی اور بنیادی طور پر امام ابو حنیفہ نے بھی ایسا ھی کیا ۔ بلکہ انھوں نے جس طرح بہت سے دوسرے مسائل میں عقلی استدلال کو اس حد تک ملحوظ رکھا کہ ان کی فقہ میں زیادہ وسعت ، گہرائی ، اور گیرائی پیدا ھو گئی ، اور ھر قسم کے معاشرے اور ھر دور کی سوسائٹی میں ان کے وضع کردہ اصول و ضوابط پر عمل کرنا زیادہ آسان ھو گیا ، یہاں بھی انھوں نے دیگر ائمہ کی نسبت شریعت کے حکم (نماز) کی غرض و غایت اور مقصود اصلی پر گہری نظر رکھتے ھوئے مختلف ارکان کے مختلف مرتبے معین کئے ۔ مثلاً سب سے پہلے ان ارکان کا تعین ضروری تھا جن کے بغیر نماز ھو ھی نہیں سکتی تھی ۔ یہ بات تمام مجتہدین کے نزدیک مسلم ھے کہ نماز اصل میں اقرار بندگی ، اظہار خشوع و خضوع کا نام ھے اور اس کے لئے

نیت ، تکبیر ، قرات ، اور رکوع و سجود ضروری ھیں ۔ کیوں کہ اظہار عبودیت کا اس سے بہتر اور واضح طریقہ اور کوئی نہیں ھو سکتا ۔ لہذا ان کو " فرض" قرار دیا گیا ، (خود شارع نے بھی ان کے فرض اور لازمی ہونے کی طرف اشارے کئے ھیں) دوسرے ائمہ نے ان ارکان کی ادائیگی کی خصوصیات کو بھی فرض قرار دیا حالاں کہ ان خصوصیتوں کا لحاظ فرض کے درجہ میں نہیں تھا ۔ ابو حنیفہ نے اصل ارکان کی ادائیگی اور ان کی خصوصیات کی ادائیگی میں فرق کیا ۔ کیوں کہ خصوصیات کو اصل کے رتبے پر رکھنا شریعت کے منشاء اور مزاج کے مطابق بھی نہ تھا ، اور اس سے لوگوں کو ایک گونہ مشقت میں ڈالنا بھی لازم آتا ھے اور یہ بھی بجائے خود شریعت کے منشاء اور مزاج کے خلاف ھے ۔

ابو حنیفہ نے شریعت کے اصول " یرید اللّٰہ بکم الیسر و لایرید بکم العسر[۱۳] پر اس حد تک نظر رکھی کہ یہ فتوی دیا کہ : اگر کوئی شخص قرآنی الفاظ اور عبارت کی ادائیگی سے مجبور ھے اور وہ قرآن کا متن تلاوت نہیں کر سکتا تو وہ ترجمہ پڑھ سکتا ھے ۔[۱۴] امام شافعی وغیرہ کے نزدیک ترجمہ سے کسی حالت میں نماز ادا نہیں ھو سکتی ۔

زکوۃ اسلام کا دوسرا بنیادی رکن ھے ۔ ایک خاص طبقہ پر زکوۃ فرض کرنے سے مقصد یہ ھے کہ نسل انسانی کے ان افراد کی امداد و اعانت اور دستگیری کی جائے جو مستقل یا عارضی طور پر ضرورت اور احتیاج کا شکار ھو گئے ھیں ، اسی لئے قرآن نے زکوۃ کی ادائیگی کے جو آٹھ مد (مصرف) بیان کئے ھیں ان میں فقیروں اور مسکینوں کو سب سے مقدم رکھا ھے ۔

یہاں بھی ابو حنیفہ نے جو موقف اختیار کیا وہ انتہائی شائنٹفک اور قابل عمل ھے ، اور وہ اس طرح کی شافعی مسلک کی رو سے آٹھوں مصارف (مدات) میں زکوۃ کا روپیہ تقسیم کرنا ضروری ھے ۔ مگر امام ابو حنیفہ کہتے ھیں کہ زکوۃ دینے والا یہ دیکھے کہ معاشرے میں ان آٹھ طبقوں میں سے جو قرآن نے بیان کئے ھیں کون سا طبقہ زیادہ ضرورت مند ھے ، جو طبقہ زیادہ مستحق ھے زکوۃ اسی کو دی جائے بلکہ عملی زندگی میں ھم دیکھتے ھیں کہ بعض معاشرے ایسے ھیں کہ ان میں قرآن کے

بیان کردہ آٹھوں طبقے موجود ہی نہ ہوں گے ۔ اس لئے امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ زکوۃ تقسیم کرنے والا فرد ہو یا اسلامی ریاست ، اس کی صوابدید پر ہے کہ وہ آٹھ مصارف میں سے جس مصرف میں یا جن مصارف میں زکوۃ ادا کرنا زیادہ مناسب سمجھے انہی میں تقسیم کر دے ۔

امام ابو حنیفہ کے اس اجتہاد کی تائید حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے سے ہوتی ہے جو انہوں نے اپنے دور خلافت میں کیا تھا کہ تالیف قلب کے لئے کسی کو زکوۃ نہیں دی جائے گی ۔ کیوں کہ ان کے خیال کے مطابق اس وقت عملی طور پر یہ طبقہ (مولفہ قلوب) موجود نہیں تھا ۔

زکوۃ ہی کے بارے میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ چوپایوں کی زکوۃ میں اسلامی ریاست جانور ہی وصول کرے گی یا مالک کو یہ اختیار دے گی کہ وہ قیمت ادا کر دے ۔ امام شافعی کے نزدیک جانوروں کی زکوۃ میں جانور دینا یا لینا ہی ضروری ہیں ، ان کی قیمت نہیں دی جا سکتی ۔ لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک جانور بھی دیئے جا سکتے ہیں اور جانوروں کی قیمت بھی ادا کی جا سکتی ہے ۔ امام ابو حنیفہ نے زکوۃ کی فرضیت اور اس کی وصولی کی غرض و غایت پر نظر کی ۔ اور فہ غرض دونوں صورتوں میں حاصل ہو جاتی ہے بلکہ بعض حالات میں (اور آج کے معاشرے میں بھی) جانوروں کی وصولی سے کہیں زیادہ بہتر اور آسان طریقہ یہی ہے کہ قیمت وصول کر لی جائے ۔(۱۵)

میں نے صرف دو ایسی مثالوں پر اکتفا کیا ہے کہ جو اسلام کے بنیادی ارکان سے متعلق ہیں ، ان کے علاوہ بے شمار مثالیں ہیں جن سے ظاہر ہوتا کہ فقہ حنفی میں مسئلہ کے ظاہر سے زیادہ اس کی غرض و غایت ، اور لوگوں کی مصلحت کو ملحوظ رکھا گیا ہے ۔

۲: فقہ حنفی کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ ان کی ذاتی اور شخصی رائے پر مبنی نہیں ہے ۔ تدوین فقہ کے لئے انہوں نے قانون ساز اسمبلی کی طرز پر ایک مجلس فقہاء تشکیل دی جس کے ارکان کی تعداد چالیس تھی ، یہ تمام ارکان مختلف علوم و فنون کے ماہر تھے ، قانون اسلامی کی ترتیب و تدوین میں جتنے علوم و فنون کے

ماہرین کی ضرورت تھی ، وہ سب اس مجلس میں جمع تھے ۔ کوئی علوم قرآن کا ماہر تھا کوئی علوم حدیث کا ، کسی کی لغت پر گہری نظر تھی اور کوئی علم الانساب میں درجہ کمال کو پہنچا ہوا تھا ۔ کوئی قاضی اور مفتی کے منصب پر فائز تھا ، اس مجلس فقہ میں بطور خاص ایسے افراد بھی شامل کئے گئے تھے جن کی معاشرے کے گونا گوں اور نو بہ نو مسائل پر گہری نظر تھی ۔ایسے بھی افراد تھے جو لوگوں کے رسم و رواج اور عرف و عادت سے بخوبی واقف تھے ۔ ان کے اپنے حلقہ تلامذہ میں سے ایسے افراد بھی اس مجلس میں شریک تھے جنھیں سالہا سال تک وہ اپنے مدرسہ قانون میں احکام و مسائل کو عقلی انداز میں سمجھنے اور پیش آمدہ مسائل کو قرآن و سنت کے دائرے میں رھتے ہوئے حل کرنے کی تربیت دے چکے تھے ۔

ان چالیس ارکان کے بارے میں خود امام ابو حنیفہ کا یہ تبصرہ ان کے مقام و مرتبے کو متعین کرنے کے لئے کافی ہے ۔ وہ کہتے ھیں کہ :

" میں نے اپنی مجلس فقہ کے لئے جن افراد کا انتخاب کیا ہے ان میں سے اٹھائیس اس درجے کے ھیں کہ وہ قاضی (جج) کے منصب پر فائز کئے جا سکتے ھیں ، چھ افراد فتوی دینے کی اھلیت رکھتے ھیں ، اور ان میں دو ارکان ایسے ھیں جو قاضی اور مفتی تیار کر سکتے ھیں "۔(١٦)

مجلس تدوین فقہ :

ابو حنیفہ کی مجلس تدوین فقہ کے ارکان کے نام اکثر مولفین نے ذکر نہیں کئے ، اور جن حضرات نے ذکر کئے ہیں وہ بائیس کے عدد سے آگے نہیں بڑھے ، ناچیز راقم کو اس امر کی تلاش میں کئی سال لگے کہ امام امام صاحب کی مجلس تدوین فقہ کے تمام ارکان کے ناموں کا احاطہ کیا جائے ۔ تاریخ تدوین فقہ پر عربی اور اردو میں جتنی کتب میری نظر سے گزریں ، ان میں کہیں تمام ناموں کا ذکر نہیں ملتا ۔ بعض قدیم کتابوں کے تفحص سے ان چالیس ناموں کی نشان دھی ہو سکی جنھیں امام ابو حنیفہ کی مجلس قانون ساز یا مجلس تدوین فقہ کا رکن ہونے کا شرف حاصل تھا ۔(۱۷) ان حضرات کے اسمائے گرامی حسب ذیل ہیں :

:۱ امام ابو یوسف م: ۱۸۲ھ
:۲ امام محمد بن حسن شیبانی م: ۱۸۹ھ
:۳ امام حسن بن زیاد م: ۲۰۴ھ
:۴ امام زفر بن ھذیل م: ۱۵۸ھ
:۵ امام مالک بن مغول م: ۱۵۹ھ
:۶ امام داود طائی م: ۱۶۰ھ
:۷ امام مندل بن علی م: ۱۶۸ھ
:۸ امام نصر بن عبدالکریم م: ۱۶۹ھ
:۹ امام عمر ابن میمون م: ۱۷۱ھ
:۱۰ امام حبان بن علی م: ۱۷۲ھ
:۱۱ امام ابو عصمۃ م: ۱۷۳ھ
:۱۲ امام زھیر بن معاویہ م: ۱۷۳ھ
:۱۳ امام قاسم بن معین م: ۱۷۵ھ
:۱۴ امام حماد بن ابی حنیفہ م: ۱۷۶ھ
:۱۵ امام ھیاج بن بسطام م: ۱۷۷ھ
:۱۶ امام شریک بن عبداللہ م: ۱۷۸ھ

:۱۷	امام عافیۃ بن یزید	م: ۱۸۰ھ
:۱۸	امام عبداللہ بن مبارک	م: ۱۸۱ھ
:۱۹	امام محمد بن نوح	م: ۱۸۲ھ
:۲۰	امام ھشیم بن بشیر سلمی	م: ۱۸۳ھ
:۲۱	امام ابو سعید یحی بن زکریا	م: ۱۸۳ھ
:۲۲	امام فضیل بن عیاض	م: ۱۸۷ھ
:۲۳	امام اسد بن عمرو	م: ۱۸۸ھ
:۲۴	امام علی بن سہر	م: ۱۸۹ھ
:۲۵	امام یوسف بن خالد	م: ۱۸۹ھ
:۲۶	امام عبداللہ بن ادریس	م: ۱۹۲ھ
:۲۷	امام فضل بن موسی	م: ۱۹۲ھ
:۲۸	امام علی بن طیبان	م: ۱۹۲ھ
:۲۹	امام حفص بن غیاث	م: ۱۹۴ھ
:۳۰	امام وکیع بن الجراح	م: ۱۹۷ھ
:۳۱	امام یحی بن سعید القطان	م: ۱۹۸ھ
:۳۲	امام شعیب بن اسحاق	م: ۱۹۸ھ
:۳۳	امام ابو حفص بن عبدالرحمن	م: ۱۹۹ھ
:۳۴	امام ابو مطیع بلخی	م: ۱۹۹ھ
:۳۵	امام خالد بن سلیمان	م: ۱۹۹ھ
:۳۶	امام عبدالحمید	م: ۲۰۳ھ
:۳۷	امام ابو عاصم النبیل	م: ۲۱۲ھ
:۳۸	امام مکی بن ابراھیم	م: ۲۱۵ھ
:۳۹	امام حماد بن دلیل	م: ۲۱۵ھ
:۴۰	امام ھشام بن یوسف	م: ۱۹۷ھ

فقہ حنفی کی ترتیب و تدوین کا یہ انداز درحقیقت امیر المومنین حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے طریقہ کی پیروی تھی ، وہ بھی اھم ملکی اور فقہی

معاملات میں جب کتاب اللہ اور سنتِ رسول سے واضح ھدایت نہ پاتے تو صاحب علم و فضل اور اھل عقل و دانش صحابہ کی مجلس مشاورت منعقد کرتے ، مسئلہ کے تمام پہلووں پر بحث و تمحیص ھوتی ، امکانی حد تک غور و فکر کیا جاتا اور سب کی ماھرانہ رائے سننے کے بعد حتمی فیصلہ کر لیا جاتا ۔

۳: فقہ حنفی کی باقی تین اماموں کی فقہ پر ترجیح اور فضیلت کی ایک اھم وجہ ابو حنیفہ کا تابعی ھونا بھی ھے ۔ تمام تذکرہ نگار اس بات پر متفق ھیں کہ ابو حنیفہ نے کئی صحابہ کو دیکھا ھے اور ان سے ملاقات کی ھے ۔ قرآن، حدیث اور اجماع امت سے یہ بات ثابت ھے کہ صحابہ کرام کے بعد تابعین کا درجہ ھے ، اور تابعی ھونے کا شرف اور برتری تمام فقہاء اور مجتہدین میں ابو حنیفہ کے سوا کسی کو حاصل نہیں ۔

شیخ جلال الدین سیوطی لکھتے ھیں کہ :

" امام عبدالکریم شافعی نے ایک مختصر رسالہ لکھا ھے جس میں ان حدیثوں کو جمع کیا ھے جو ابو حنیفہ نے براہ راست صحابہ سے روایت کی ھیں ، اختلاف صرف اس بات میں ھے کہ کتنی احادیث روایت کی ھیں ، جب صحابہ سے براہ راست حدیث کی روایت ثابت ھو گئی تو صحابہ سے ملنا ، اور انھیں دیکھنا بدرجۂ اَولیٰ ثابت ھو گا ۔ اور اس طرح ابو حنیفہ کی تابعیت شک و شبہ سے بالا ھو گی "۔(۱۸)

۴: عقل ، فہم و فراست زھد و تقوی ، اور قوت استنباط میں ان کی حیثیت اس حد تک مسلمہ تھی کہ ان کے ناقدین بھی اسے تسلیم کرنے پر مجبور ھوئے ھیں ۔ جن مسائل کے حل میں ان کے ھم عصر علماء عاجز و درماندہ ھوئے انھیں ابو حنیفہ کی نکتہ رسی نے حل کیا ، امام شافعی رحمۃ اللہ جو خود بھی امام مجتہد کی حیثیت سے ابھرے ، اور جنھوں نے علم الفقہ کے اصول و ضوابط کی ترتیب و تدوین میں بلند اور منفرد مقام حاصل کیا ، ابو حنیفہ کے بارے میں کہا کرتے تھے : سب لوگ (یعنی اھل علم) فقہ اور مسائل کے اخذ و استنباط میں ابو حنیفہ کی آل اولاد

ھیں "۔ سفیان ثوری کہتے ھیں کہ : ھم (علمائے حدیث فقہ) ابو حنیفہ کے سامنے ایسے تھے جیسے ایک چڑیا ، اور معمولی پرندہ باز کے سامنے ھوتا ھے ، بلاشبہ وہ تمام علماء کے سردار تھے "۔(۱۹)

۵: کتاب و سنت کے علم ، خلفائے راشدین ، صحابہ ، اور تابعین کے فتاوی اور فیصلوں کی روشنی میں قوانین اسلام کو سب سے پہلے ابو حنیفہ نے مرتب کیا ، بغیر کسی استثناء کے کیا جا سکتا ھے کہ انھوں نے کسی سے رہ نمائی حاصل نہیں کی ، وہ دوسروں کے لئے روشنی اور رہ نمائی کا مینار بنے ، ان کے بعد آنے والے تمام فقہاء اور مجتہدین نے ان کے مرتبہ اصول و قواعد سے استفادہ کیا ۔ شیخ جلال الدین سیوطی جو شافعی المسلک ھیں ، اس حقیقت کا اعتراف ان لفظوں میں کرتے ھیں :

" جن فضائل میں ابو حنیفہ منفرد ھیں ان میں ایک فضیلت یہ بھی ھے کہ وہ اولین شخص ھیں جنھوں نے قرآن و سنت کے علوم و مسائل کو مدون کیا ، اور انھیں موضوع کے اعتبار سے مختلف ابواب میں ترتیب دیا ، امام مالک رحمۃ اللہ نے اپنی کتاب " الموطا " کی ترتیب ابواب میں ابو حنیفہ کی پیروی کی ، قانون شریعت کو ابوحنیفہ سے پہلے کسی نے مرتب و مدون نہیں کیا ۔ کیوں کہ صحابہ اور تابعین کا اعتماد قوت حفظ پر تھا ۔ ابو حنیفہ نے پہلی بار یہ محسوس کیا کہ ان کے علوم ،فتاوی ، فیصلے ، اور آراء منتشر ھیں اگر ان کو جمع کر کے مرتب نہ کیا گیا ، اور باقاعدہ قانون کی شکل نہ دی گئی تو مستقبل میں ان کے ضائع ھونے کا اندیشہ ھے کیوں کہ آئندہ لوگوں میں نہ ایسا حافظہ رھے گا ، اور نہ ایسا زھد و تقوی اور دین کے معاملات میں احتیاط رھے گی اس لئے ابو حنیفہ نے علم شریعت کو موضوع وار ابواب و فصول میں مرتب کر دیا "(۲۰)

یہ ھیں وہ خصائص ، اور امتیازات فقہ حنفی کے ، جن کی بنا پر ایک ایسا تجزیہ نگار جو چاروں اماموں کی یکساں قدر و منزلت اپنے دل میں رکھتا ھے ، اور صرف دلیل و برھان کی مدد سے بات کرنے کا خواھاں ھے ، یہ کہنے پر مائل ھوتا ھے کہ : حکومتی اور اجتماعی سطح پر احکام اسلام کے نفاذ کا مرحلہ جب بھی آئے گا ، اس کے لئے حنفی فقہ سے زیادہ مضبوط ، اور وسیع تر اساس کوئی بھی فقہی مسلک مہیا نہیں کر سکے گا ۔

نتیجۂ بحث :

حواشی و حوالہ جات

١: صحیح بخاری ـ کتاب الصوم ـ باب الصوم فی السفر ـ

٢: ایضاً ـ کتاب الجہاد ـ باب فضل الخدمۃ فی الغزو

٣: ایضاً ـ کتاب الصوم

٤: ایضاً ـ کتاب الطہارۃ ـ نیز دیکھئے : التعلیق الصبیح (مولانا محمد ادریس کاندھلوی) ـ ١/١٩٠ ، ١٩١

٥: التعلیق الصبیح ١/١٩١

٦: تاریخ المذاہب الفقہیہ (محمد ابوزہرہ) ـ ص : ١٦٣

٧: المیزان الکبری ـ ١/١٦٣ (اردو)ـ

٨: تاریخ المذاہب الفقہیہ ـ ص : ١٣٨

٩: القرآن : ٢/١٨٥ ـ ترجمہ اللہ تمہارے لئے آسانی کا ارادہ کرتا ہے تنگی اور دشواری کا ارادہ نہیں کرتا ـ

١٠: رد المحتار (ابن عابدین) ـ ١/٦٢

١١: فتح القدیر (ابن ہمام)ـ ٢/٣٩١

١٢: ہدایہ ـ ٢/٢٥٢

١٣: القرآن : ٢/١٨٥

١٤: ایسی مثالیں ہر دور میں رہی ہیں ، اور آج بھی ہیں ـ یہ کوئی مفروضہ نہیں ـ بہت سے نو مسلم ایسے ملیں گے جو ایک عرصہ تک قرآن کے تلفظ پر قادر نہیں ہوتے ـ اگر ان کو نماز میں ترجمہ پڑھنے کی اجازت نہ دی جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ اس وقت تک اسلام کا ایک بنیادی رکن ادا کرنے سے محروم رہیں گے جب تک قرآن حکیم کی (عربی میں) تلاوت پر قادر نہ ہو جائیں ـ

اس بارے میں ایک روایت یہ ہے کہ ابو حنیفہ نے اپنے اس موقف سے رجوع کر لیا تھا ـ اس کی تفصیل ابو حنیفہ کے اصول اجتہاد کی بحث

میں گزر چکی ہے ـ

۱۵: ہدایہ ، مبسوط ، بدائع الصنائع ـ اور فقہ حنفی کی دوسری کتب کے ابواب الزکوۃ میں اس کی تفصیل دیکھی جا سکتی ہے ـ

۱۶: آج کے دور میں کسی کے لئے یہ کہنا کہ " وہ فتوی دینے کی اہلیت رکھتا ہے " شاید کوئی اہم ، غیر معمولی اور چونکا دینے والی بات نہ ہو ـ لیکن اس دور میں جس سے چند سال پہلے فتوی دینے کے صحیح حق دار ، اور اہل حضرت عمر فاروق ، حضرت علی ، حضرت عبد اللہ بن مسعود ، حضرت ابو موسی اشعری ، اور حضرت عائشہ صدیقہ (رضی اللہ عنہم) جیسے حضرات سمجھے جاتے ہوں ـ کسی کے بارے میں یہ کہنا کہ " وہ فتوی دینے کی اہلیت رکھتا ہے " غیر معمولی نوعیت کی بات تھی ـ

۱۷: ان چالیس ناموں کا احاطہ کرنے میں حسب ذیل کتب سے مدد لی گئی :
۱: مناقب امام اعظم (موفق مکی)، (۲) مناقب امام اعظم (کردری) ، (۳) الانتقاء (ابن عبد البر)، (۴) وفیات الاعیان (ابن خلکان)، (۵) المیزان الکبری (شعرانی)، (۶) الجواہر المضیئة (عبد القادر قرشی) (۷) حدائق الحنفیہ (فقیر محمد جہلمی)، (۸) شرح معانی الآثار (طحاوی)، (۹) الاعلوم (زرکشی)،(۱۰) الفہرست (ابن ندیم)ـ وغیرہ وغیرہ ـ

۱۸: مسند امام اعظم شرح ملا علی قاری ـ ص : ۲۸۳ ، الخیرات الحسان (ابن حجر مکی)ـ ص : ۲۱ ، تبییض الصحیفة فی مناقب ابی حنیفة ص : ۵۰۲ـ

۱۹: مناقب امام اعظم (موفق)ـ
نیز : تبییض الصحیفة ـ ص : ۵۰۲ و مابعد

مراجع و مصادر

(عربی)

ابن امیر الحاج = محمد بن محمد ۔ (م ۔ 889 ھ)

1 ۔ التقریر و التحبیر (طبع ۔ مطبع امیریہ بولاق 1316ھ)

ابن بزاز کردری ۔ محمد بن محمد بن شہاب (م ۔ 827 ھ)

2 ۔ مناقب امام اعظم ابی حنیفہ (طبع ۔ حیدرآباد دکن 1321ھ)

ابن تیمیہ ۔ ابو العباس تقی الدین احمد بن عبدالحلیم
(م ۔ 728 ھ)

3 ۔ فتاوی ابن تیمیہ

4 ۔ القیاس فی الشرع الاسلامی ۔ طبع = مطبعہ سلفیہ قاہرہ 1375ھ)

ابن حجر عسقلانی ۔ شہاب الدین احمد بن علی (م ۔ 852 ھ)

5 ۔ فتح الباری (طبع ۔ بولاق مصر 1200 ھ)

6 ۔ تہذیب التہذیب (طبع ۔ حیدرآباد دکن 1327 ھ)

7 ۔ لسان المیزان (طبع ۔ حیدرآباد دکن 1330 ھ)

8 ۔ توالی التاسیس (طبع ۔ امیریہ بولاق 1301 ھ)

ابن عابدین شامی ۔ محمد امین بن عمر (م ۔ 1252 ھ)

9 ۔ ردالمحتار ۔ طبع ۔ مطبعہ میمنیہ قاہرہ 1318 ھ)

ابن کثیر ۔ عماد الدین اسماعیل بن عمر (م ۔ 774 ھ)

10 ۔ البدایہ والنہایہ ۔ طبع ۔ مطبع السعادۃ مصر 1351 ھ)

ابن کثیر ۔ عز الدین علی بن محمد (م ۔ 630 ھ)

11 ۔ اسدالغابہ فی معرفۃ الصحابہ (طبع ۔ مکتبہ اسلامیہ طہران 1342ھ)

ابن حزم ـ علی بن احمد (م ـ 456 ھ)
12 ـ الاحکام فی اصول الاحکام ـ(طبع ـ قاھرہ 1345 ھ)

ابن خلدون ـ عبدالرحمن (م ـ 808 ھ)
13 ـ مقدمہ ابن خلدون ـ طبع ـ مطبعہ مصطفی محمد قاھرہ

ابن خلکان ـ قاضی ابوالعباس احمد
14 ـ وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان ـ طبع ـ مطبعہ المیمینہ مصر 1310ھ)

ابن رجب ـ عبدالرحمن بن احمد (م ـ 795 ھ)
15 ـ القواعد فی الفقہ الاسلامی ـ طبع ـ قاھرہ 1972 ء

ابن رشد ـ قاضی ابوالولید محمد بن احمد (م ـ 595 ھ)
16 ـ بدایۃ المجتھد و نھایۃ المقتصد ـ

ابن قدامہ ـ ابومحمد عبداللہ بن احمد (م ـ 620 ھ)
17 ـ المغنی ـ طبع ـ مکتبۃ الریاض الحدیثہ ، ریاض 1981 ء

ابن قنفذ قسنطینی (م ـ 769 ھ)
18 ـ کتاب الوفیات ـ (طبع ـ دارالافاق بیروت 1980 ء)

ابن القیم الجوزیہ ـ محمد بن ابی بکر (م ـ 791 ھ)
19 ـ اعلام الموقعین ـ طبع ـ مکتبۃ الکلیات قاھرہ 1968ء ـ

ابن منظور ـ جمال الدین محمد بن مکرم ـ افریقی (م ـ 711 ھ)
20 ـ لسان العرب ـ (مطبع امیریہ بولاق 1300 ھ)

ابن نجیم ـ زین الدین بن ابراھیم (م ـ 970 ھ)
21 ـ البحرالرائق ـ طبع ـ مکتبۃ ماجدیہ کوئٹہ ت ـ ن

ابن ھمام ـ کمال الدین محمد بن عبدالواحد سیداسی ـ (م ـ 861 ھ)
22 ـ التحریر فی اصول الفقہ (طبع ـ مصطفیٰ البابی الحلبی مصر 1351ھ)

ابو زهرة ـ محمد ـ استاد

23 ـ الشافعی ـ حیاته ، عصرہ ، (طبع ـ دارالفکرالعربی 1948 ء)

24 ـ ابو حنیفة ـ حیاته ، و عصرہ ،

25 ـ مالک ـ حیاته و عصرہ

احمد بن جنبل ـ امام (م ـ 241 ھ)

26 ـ مسند امام احمد بن حنبل (طبع ـ دارالمعارف مصر 1949 ء)

اصبهانی ـ ابو نعیم احمد عبداللّٰہ (م ـ 430 ھ)

27 ـ حلیة الاولیاء (دارالکتب العربیة بیروت 1987 ء)

اصفهانی ـ ابوالقاسم حسین بن محمد ـ راغب (م ـ 502 ھ)

28 ـ المفردات فی غریب القرآن (طبع ـ مصطفی البابی الحلبی مصر 1961 ء)

آلوسی ـ ابوالفضل شهاب الدین سیّد محمود بغدادی (م ـ 127 ھ)

29 ـ روح المعانی (طبع ـ مکتبة وهبة عابدین مصر 1976 ء)

آمدی ـ ابوالحسن سیف الدین علی بن محمد (م ـ 631 ھ)

30 ـ الاحکام فی اصول الاحکام ـ طبع ـ مطبعة المعارف قاهره 1914 ء)

بحرالعلوم ـ عبدالعلی (م ـ 1180 ھ)

31 ـ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ـ طبع ـ مطبع امیریة بولاق 1322 ھ)

بخاری ـ محمد بن اسماعیل ـ امام (م ـ 256 ھ)

32 ـ الجامع الصحیح ـ طبع ـ مطبع مصطفائی میرٹھ (بھارت) 1307 ھ

بزدوی ـ ابوالحسن علی بن محمد بن حسین (م ـ 482 ھ)

33 ـ اصول بزدوی ـ (طبع ـ مکتب الصنائع قسطنطنیة 1307 ھ)

ترمذی ـ ابوعیسی محمد بن عیسی ترمذی (م ـ 279 ھ)
34 ـ جامع الترمذی (طبع ـ مصر 1382 ھ)

حاجی خلیفہ ـ مصطفی بن عبداللہ (م ـ 1067 ھ)
35 ـ کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون ، طبع ـ استنبول 1362 ھ

خضری ـ شیخ محمد بن عفیفی باجوری (م ـ 1345ھ)
36 ـ تاریخ التشریع الاسلامی (طبع ـ داراحیاء الکتب العربیۃ مصر)

خطیب بغدادی (م ـ 463 ھ)
37 ـ تاریخ بغداد ـ طبع ـ مطبع السعادہ قاھرہ 1931 ء

ذھبی ـ شمس الدین محمد بن عثمان (م ـ 748 ھ)
38 ـ سیَر اعلام النبلاء ـ (مطبع نوستہ ارسالہ بیروت 1981 ء)
39 ـ تذکرہ الحفاظ (طبع ـ حیدرآباد دکن 1955 ء)

رازی ـ فخرالدین ـ امام (م ـ 606 ھ)
40 ـ تفسیر کبیر ـ طبع ـ قاھرہ مصر 1938 ء
41 ـ مناقب الشافعی (طبع قاھرہ مصر 1279 ھ)

زرکشی ـ بدرالدین محمد بن عبداللہ (م ـ 794 ھ)
42 ـ البرھان فی علوم القرآن ـ طبع ـ دار احیاء الکتب العربیۃ مصر 1376 ھ ـ

زیلعی ـ فخرالدین عثمان بن علی ـ (م ـ 743 ھ)
43 ـ تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق (مطبعہ الامیریہ بولاق مصر 1315ھ)

سرخسی ـ محمد بن احمد (م ـ 483 ھ)
44 ـ اصول السرخسی (طبع ـ دارالکتاب العربی قاھرہ 1372 ھ)

سنہوری ـ عبدالرزاق ـ دکتور
45 ـ مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی (طبع ـ احیاء التراث العربی بیروت 1954 ء)

سیوطی ـ جلال الدین عبدالرحمٰن (م ـ 911 ھ)
46 ـ الا تقان فی علوم القرآن ـ طبع ـ منشورات الرضی بیدار 1363ھ

شاطبی ـ ابراھیم بن موسی (م ـ 79 ھ)
47 ـ الموافقات ـ طبع ـ دارالمعرفہ بیروت ـ ت ـ ن

شافعی ـ محمد بن ادریس ـ امام (م ـ 204 ھ)
48 ـ الرسالہ ـ (طبع ـ مطبعہ مصطفی الحلبی قاھرہ 1358 ھ)
49 ـ کتاب الاُم (طبع ـ دارالمعرفہ بیروت ـ ت ـ ن)
50 ـ احکام القرآن (طبع ـ مکتبہ المثنیٰ بغداد 1951 ء)

شرتونی ـ سعید الخوری (م ـ 1265 ـ 1330 ھ)
51 ـ اقرب الموارد (طبع ـ مطبعہ یسوعیہ بیروت 1889 ء)

شعرانی ـ عبدالوھاب (م ـ 973 ھ)
52 ـ المیزان الکبریٰ (طبع ـ مصر 1279 ھ)

شہرستانی ـ محمد بن عبدالکریم (م ـ 548 ھ)
53 ـ الملل والنحل (طبع ـ مطبعہ الازھر قاھرہ)

شوکانی ـ محمد بن علی بن محمد (م ـ 1255 ھ)
54 ـ ارشاد الفحول ـ طبع ـ مطبع منیریہ مصر 1347 ھ)

شیرازی ـ ابو اسحاق ابراھیم بن علی (م ـ 476 ھ)
55 ـ اللمع فی اصول الفقہ ـ (طبع ـ مکہ مکرمہ 1325 ھ)

صابونی ـ عبدالرحمٰن ـ دکتور

56 ـ المدخل لدراستہ التشریع الاسلامی ـ (المطبعۃ الجدیدہ دمشق 1978 ء)

صدیق حسن خان ـ نواب (م ـ 1307 ھ)

57 ـ اتحاف النبلاء ـ (مطبع نظامی کانپور بھارت 1288 ھ)

عبدالحی لکھنوی (م ـ 1304 ھ)

58 ـ الفوائد البہیہ (مطبعۃ السعادہ قاہرہ 1334 ھ)

عبدالرحمن بن حاتم الرازی (م ـ 327 ھ)

59 ـ آداب الشافعی و مناقبہ (مطبعۃ السعادہ مصر 1953 ء)

عبدالستار حامد ـ دکتور ـ

60 ـ امام زفربن ھذیل (طبع ـ وزارت اوقاف بغداد 1979 ء)

عثمانی ـ شبیر احمد ـ علامہ (م ـ 1949 ء)

61 ـ فتح الملہم شرح صحیح مسلم (طبع ـ مدینہ پریس بجنور بھارت)

عثمانی ـ ظفر احمد ـ مولانا (م ـ 1974 ء)

62 ـ اعلاء السنن ـ (طبع ـ ادارہ القرآن کراچی)

علی حسن عبدالقادر ـ

63 ـ نظرۃ عامۃ فی تاریخ الفقہ الاسلامی (طبع ـ قاہرہ 1942 ء)

طبری ـ محمد ابن جریر (م ـ 310 ھ)

64 ـ کتاب اختلاف الفقہاء (طبع ـ لڈن 1933 ء)

طحاوی ـ ابو جعفر احمد بن محمد (م ـ 321 ھ)

65 ـ اختلاف الفقہاء ـ طبع ـ مجمع البحوث الاسلامیہ اسلام آباد 1391 ھ ـ

غزالی ـ محمد بن محمد (م ـ 505 ھ)

66 ـ احیاء علوم الدین (طبع ـ مصر 1939 ء)

67 ـ المستصفی من علم الاصول ـ (طبع ـ مطبعۃ مصطفی محمد ـ قاهرة ـ 1937 ء)

قاضی عیاض البتی (م ـ 544 ھ)

68 ـ ترتیب المدارک و تقریب المسالک (مطبع فضالة مغرب 1981 ء)

قرافی ـ شهاب الدین ابو العباس الصناجی (م ـ 684 ھ)

69 ـ الفروق ـ طبع ـ دارا حیاء الکتب العربیة مکة مکرمة 1344 ھ)

قرطبی ـ محمد بن احمد الانصاری (م ـ 276 ھ)

70 ـ الجامع لاحکام القرآن (طبع ـ مصر 1967 ء)

قلشقندی ـ ابو العباس احمد ـ شیخ (م ـ 1418 ء)

71 ـ صبح الاعشی (مطبع امیریة بولاق مصر 1913 ء)

کاسانی ـ علاء الدین ابوبکر بن مسعود (587 ھ)

72 ـ بدائع الصنائع (طبع ـ مصر 1327 ھ)

کردری ـ محمد بن شهاب (م ـ 827 ھ)

73 ـ مناقب امام اعظم (طبع ـ دائرة المعارف حیدرآباد دکن 1321 ھ)

مدکور ـ محمد سلام ـ ڈاکٹر

74 ـ مناهج الاجتهاد ـ طبع ـ دارالنهضة العربیة ، مصر ـ 1960 ء)

محب اللہ بهاری (م ـ 1119 ھ)

75 ـ مسلم الثبوت ـ طبع ـ مطبعة امیریة بولاق 1231 ھ ـ

محمد ابو زهرة ـ

76 ـ المذاهب الاسلامية (طبع ـ وزارت تعليم و تربيت مصر ت ـ ن)

محمد اعلى تهانوى ـ شيخ (م ـ 1191 هـ)

77 ـ كشاف اصطلاحات الفنون (طبع ـ مطبع آستانه 1317 هـ)

محمد يوسف موسى ـ دكتور

78 ـ تاريخ الفقه الاسلامى (طبع ـ مصر 1958 ء)

مراغى ـ احمد مصطفى ـ (م ـ 1373 هـ)

79 ـ تفسير المراغى ـ (طبع ـ مكتبة البابى الحلبى مصر 1953ء

مصطفى احمد زرقاء ـ

80 ـ الفقه الاسلامى فى ثوبه الجديد ـ (مطبعه الحياة دمشق 1964 ء)

مرتضى حسينى فيروز آبادى ـ سيّد

81 ـ غاية الاصول ـ طبع ـ بيروت ـ طبع ثالث 1400 هـ

82*±*

مكى ـ موفق بن احمد (م ـ 568 هـ)

82 ـ مناقب امام اعظم (طبع ـ دائره المعارف حيدرآباد دكن 1321 هـ)

مكى ـ محمد بن علوى مالكى ـ

83 ـ شريعة الله الخالده (طبع ـ دارالشروق جده 1968 ء)

موفق بن احمد مكى ـ (م ـ 568 هـ)

84 ـ مناقب امام اعظم (طبع ـ دائره المعارف حيدرآباد دكن بهارت 1322 هـ)

محمد ابو زهره ۔

76 ۔ المذاهب الاسلامیه (طبع ۔ وزارت تعلیم و تربیت مصر ت ۔ ن)

محمد اعلی تهانوی ۔ شیخ (م ۔ 1191 ھ)

77 ۔ کشاف اصطلاحات الفنون (طبع ۔ مطبع آستانه 1317 ھ)

محمد یوسف موسی ۔ دکتور

78 ۔ تاریخ الفقه الاسلامی (طبع ۔ مصر 1958 ء)

مراغی ۔ احمد مصطفی ۔ (م ۔ 1373 ھ)

79 ۔ تفسیر المراغی ۔ (طبع ۔ مکتبة البابی الحلبی مصر 1953ء ھ

مصطفی احمد زرقاء ۔

80 ۔ الفقه الاسلامی فی ثوبة الجدید ۔ (مطبعه الحیاه دمشق 1964 ء)

مرتضی حسینی فیروز آبادی ۔ سیّد

81 ۔ غایتة الاصول ۔ طبع ۔ بیروت ۔ طبع ثالث 1400 ھ

*±*82

مکی ۔ موفق بن احمد (م ۔ 568 ھ)

82 ۔ مناقب امام اعظم (طبع ۔ دائرة المعارف حیدرآباد دکن 1321 ھ)

مکی ۔ محمد بن علوی مالکی ۔

83 ۔ شریعه اللّٰه الخالده (طبع ۔ دارالشروق جده 1968 ء)

موفق بن احمد مکی ۔ (م ۔ 568 ھ)

84 ۔ مناقب امام اعظم (طبع ۔ دائرة المعارف حیدرآباد دکن بھارت 1322 ھ)

ولی اللہ دهلوی ـ شاه (م ـ 1176 ھ)

85 ـ حجتہ اللہ البالغة (طبع ـ مطبعة المنيرية مصر 1352 ھ)

86 ـ الانصاف ـ (طبع ـ محکمہ اوقاف پنجاب لاھور 1971 ء)

87 ـ عقدالجید ـ (طبع ـ کراچی ـ ت ـ ن)

88 ـ قرة العینین فی تفضیل الشیخین (طبع ـ مطبع مجتبائی دهلی 1310 ھ)

وهبہ زحیلی ـ دکتور

89 ـ الفقہ الاسلامی وادلتہ ، (طبع ـ دارالفکر دمشق 1984 ء)

مراجع و مصادر

(اردو)

اصلاحی ۔ امین احسن ۔ مولانا

1 ۔ اسلامی قانون کی تدوین (طبع ۔ اسلام آباد 1983 ء)

انصاری ۔ خالد میاں ۔ مولانا

2 ۔ سیرہ امام شافعی ۔ (طبع ۔ بھوپال بھارت 1951 ء)

پھلواردی ۔ جعفر شاہ ۔ مولانا ۔ (م ۔

3 ۔ اجتہادی مسائل (طبع ۔ ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور 1959 ء)

4 ۔ الدین یسر ۔ (طبع ۔ ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور)

تھانوی ۔ اشرف علی ۔ مولانا (م ۔ 1943 ء)

5 ۔ شریعت اور طریقت ۔ (طبع ۔ لاہور 1981 ء)

جالندھری ۔ عبدالقیوم

6 ۔ اصول فقہ (طبع ۔ لاہور 1969 ء)

سیّد ہاروی ۔ نجم الدین ۔ مولانا

7 ۔ سیرہ الشافعی (طبع ۔ دارالاشاعت پنجاب لاہور 1899 ء)

شبلی نعمانی ۔ علامہ ۔ (م ۔

8 ۔ سیرۃ النعمان ۔ (طبع ۔ ملتان ، ت ۔ ن)

فاروقی ۔ ضیاء الحسن

9 ۔ فکر اسلامی کی تشکیل جدید (طبع ۔ دھلی بھارت 1978 ء)

کاندھلوی ۔ محمد ادریس ۔ مولانا (م ۔ 1974 ء)

10 ۔ معارف القرآن (طبع ۔ مکتبہ عثمانیہ لاہور)

مراجع و مصادر

(اردو)

اصلاحی ـ امین احسن ـ مولانا

1 ـ اسلامی قانون کی تدوین (طبع ـ اسلام آباد 1983 ء)

انصاری ـ خالد میاں ـ مولانا

2 ـ سیرہ امام شافعی ـ (طبع ـ بھوپال بھارت 1951 ء)

پھلواردی ـ جعفر شاہ ـ مولانا ـ (م ـ

3 ـ اجتہادی مسائل (طبع ـ ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور 1959 ء)

4 ـ الدین یسر ـ (طبع ـ ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور)

تھانوی ـ اشرف علی ـ مولانا (م ـ 1943 ء)

5 ـ شریعت اور طریقت ـ (طبع ـ لاہور 1981 ء)

جالندھری ـ عبدالقیوم

6 ـ اصول فقہ (طبع ـ لاہور 1969 ء)

سیّد ھاروی ـ نجم الدین ـ مولانا

7 ـ سیرۃ الشافعی (طبع ـ دارالاشاعت پنجاب لاہور 1899 ء)

شبلی نعمانی ـ علامہ ـ (م ـ

8 ـ سیرۃ النعمان ـ (طبع ـ ملتان ، ت ـ ن)

فاروقی ـ ضیاء الحسن

9 ـ فکر اسلامی کی تشکیل جدید (طبع ـ دھلی بھارت 1978 ء)

کاندھلوی ـ محمد ادریس ـ مولانا (م ـ 1974 ء)

10 ـ معارف القرآن (طبع ـ مکتبہ عثمانیہ لاہور)

کاندھلوی ۔ محمد علی الصدیقی ۔ مولانا

11 ۔ تفسیر معالم القرآن (طبع ۔ ادارہ تعلیمات قرآن سیالکوٹ)

کاندھلوی ۔ محمد ادریس ۔ مولانا (م ۔ 1974 ء)

12 ۔ تقلید اور اجتہاد ۔ (طبع ۔ علمی مرکز لاہور ، ت ۔ ن)

کاندھلوی ۔ محمد زکریا ۔ مولانا (م ۔

13 ۔ اختلاف الائمۃ (طبع ۔ مکتبہ رشیدیہ ساھی وال ۔ ت ۔ ن)

محمد تقی امینی ۔

14 ۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر (طبع ۔ ندوۃ المصنفین دھلی ت ۔ ن)

محمد شفیع ۔ مفتی (م ۔ 1976 ء)

15 ۔ معارف القرآن (طبع ۔ ادارہ المعارف کراچی 1966 ۔ 1977 ء)

محمد طیّب ۔ قاری ۔ (م ۔

16 ۔ اجتہاد اور تقلید (طبع ۔ ادارہ اسلامیات لاہور 1978 ء)

مظہر بقا ۔ ڈاکٹر

17 ۔ اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ (طبع ۔ بقابیل کیشنز کراچی 1986ء)

ندوی ۔ محمد حنیف ۔ مولانا ۔ (م ۔

18 ۔ مسئلہ اجتہاد ۔ (طبع ۔ ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور 1961)

اشـــاریہ

قرآنی آیات

نمبر شمار	آیت	سورۃ نام/نمبر	آیت نمبر	صفحہ
۱	قالوا یا شعیب ما نفقہ کثیرا مما تقول	هود (۱۱)	۹۱	۶
۲	فما لهٰولاء القوم لا یکادون یفقهون حدیثا	النساء (۴)	۷۸	۶، ۱۷
۳	لهم قلوب لا یفقهون بها	الاعراف (۷)	۱۷۹	۶
۴	و طبع علی قلوبهم فهم لا یفقهون	التوبہ (۹)	۸۷	۶
۵	فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین	التوبہ (۹)	۱۲۲	۱۷
۶	بانهم قوم لا یفقهون	الانفال (۸)	۶۵	۱۷
۷	من یرد اللّٰہ به خیرا یفقهه فی الدین	النساء (۴)	۷۹	۱۸
۸	مالک یوم الدین	الفاتحہ (۱)	۳	۲۶
۹	مخلصین لهُ الدین	یونس (۱۰)	۲۳	۲۷
۱۰	ماکان لیاخذ اخاه فی دین الملک الا ان یشاء اللّٰہ	یوسف (۱۲)	۷۷	۲۷
۱۱	ان الدین عند اللّٰہ الاسلام	آل عمران (۳)	۹	۲۷
۱۲	لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا	المائدہ (۵)	۴۸	۲۸
۱۳	شرع لکم من الدین ماوصی به نوحا	الشوری (۴۲)	۱۲	۲۸
۱۴	ثم جعلناک علی شریعة من الامر	الجاثیہ (۴۵)	۲۰	۳۰
۱۵	لایکلف اللّٰہ نفسا الاوسعها	آل عمران (۳)	۲۸۶	۳۵
۱۶	اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم	الاعراف (۷)	۳	۴۹
۱۷	وان احکم بینهم بما انزل اللّٰہ	الاعراف (۷)	۴۹	۴۹
۱۸	یاایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک	المائدہ (۵)	۶۷	۵۳
۱۹	و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس	النحل (۱۶)	۴۴	۵۳
۲۰	و سنة اللّٰہ فی الذین خلوا من قبل	الاحزاب (۳۳)	۶۲	۵۳

نمبرشمار	آیت	سورة نام/نمبر	آیت نمبر	صفحة
۲۱	اطیعوا اللّٰہ واطیعوا الرسول	النساء (۴)	۹	۵۵
۲۲	وانزلنا الیک الذکر	الحنحل(۳۲)	۱۶	۵۵
۲۳	من یطع الرسول فقد اطاع اللّٰہ	النساء(۴)	۸۰	۵۵
۲۴	وماکان لمؤمن ولامؤمنة اذاقضی اللّٰہ			
	ورسولہ امرا	الاحزاب (۳۳)	۳۶	۵۵
۲۵	مااتاکم الرسول فخذوہ			۵۷
۲۶	فاجمعوا امرکم و شرکائکم	یونس(۱۰)	۷۱	۶۱
۲۷	ومن یشاقق الرسول من بعدما تبین			
	لہ الھدیٰ	النساء (۴)	۱۱۵	۷۱
۲۸	واطیعوا الرسول و اولی الامرمنکم	النساء (۴)	۵۹ ۱	۷۱
۲۹	واعتصموا بحبل اللّٰہ جمیعا	آل عمران (۳)	۱۰۳	۷۱
۳۰	حرمت علیکم امھاتکم وبناتکم	النساء (۴)	۲۳	۷۴
۳۱	یا ایھاالذین آمنو انما الخمر			
	والمیسر والانصاب والازلام رجس	المائدہ (۵)	۹۰	۸۵
۳۲	یاایھاالذین آمنوا اذا نودی للصلوة			
	من یوم الجمعة	الجمعة (۶۲)	۹	۸۶
۳۳	ھوالذی اخرج الذین کفروا	الحشر (۵۹)	۲	۸۷
۳۴	قال من یحی العظام وھی رمیم	یس (۳۶)	۷۸	۹۰
۳۵	لا تقدموا بین یدی اللّٰہ و رسولہ	الحجرات (۴)	۱	۹۱
۳۶	ان احکم بینھم بما انزل اللّٰہ	المائدہ (۵)	۴۹	۹۱
۳۷	مافرطنا فی الکتاب من شیء	الانعام (۶)	۳۸	۹۲
۳۸	ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین	الانعام (۶)	۵۹	۹۲
۳۹	و نزلنا علیک تبیانا لکل شیء	النحل (۱۶)	۸۹	۹۲
۴۰	ومامن دابة فی الارض ولا طائر	الانعام (۶)	۵۹	۹۳
۴۱	وعندہ مفاتح الغیب لا یعلمھا الاھو	الانعام (۶)	۵۹	۹۳
۴۲	انما البیع مثل الربوا	البقرہ (۲)	۲۷۵	۵۹

نمبرشمار	آیت	سورة نام/نمبر	آیت نمبر	صفح
۴۳	ایحسب الانسان ان یترک سدی	القیمة (۷۵)	۳۶	۲۲
۴۴	مافرطنا فی الکتاب من شیء	الانعام (۶)	۳۸	۲۲
۴۵				
۴۶	وسخرلکم ما فی السمٰوات ولارض	الجاثیه (۴۵)	۱۳	۳۰
۴۷	هوالذی خلق لکم ما فی الارض جمعیاً	البقرة (۲)	۲۹	۳۰
۴۸	خذا لعفو وامر بالعرف	الاعراف (۷)	۱۹۹	۳۰
۴۹	یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم			
۵۰	الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم	البقرة (۲)	۱۸۳	۳۶
۵۱	قل لا اجد فیما اوحی الی محرماً	الانفال (۸)	۱۴۶	۳۶
۵۲	وکتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس	المائده (۵)	۴۵	۳۷
۵۳	وکتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس	المائده (۵)	۴۵	۳۹
۵۴	اقراء باسم ربک الذی خلق	العلق (۹۶)	۱– ۵	۵۷
۵۵	الیوم اکملت لکم دینکم	المائده (۵)	۳	۵۷
۵۶	یأمرهم بالمعروف و ینهها هم عن المنکر	الاعراف (۷)	۱۵۷	۵۸
۵۷	و یضع عنهم اصرهم والاغلال التی ــــ	الاعراف (۷)	۱۵۷	۵۹
۵۸	ربنا ولا تحمل علینا اصراً	البقرة (۲)	۲۸۶	۵۹
۵۹	لا یکلف اللّٰه نفساً الاوسعها	البقرة (۲)	۱۸۵	۵۹
۶۰	یرید اللّٰه بکم الیسر	الحج (۲۲)	۷۸	۵۹
۶۱	ماجعل علیکم فی الدین من حرج	الحج (۲۲)	۷۷	۵۹
۶۲	یا اُیها الذین آمنوا لا تسئلوا عن			
۶۳	اشیاء ان تبدلکم تسئوکم	المائده (۵)	۱۰۱	۶۰
۶۴	فیهما اثم کبیر ومنافع للناس	البقرة (۲)	۲۱۹	۶۳
۶۵	یااُیهاالذین آمنوا لا تقربوا			
۶۶	الصلوة و انتم سکریٰ	النساء (۴)	۴۳	۶۲
۶۷	یا اُیهاالذین آمنوا انما الخمر	المائده (۵)	۹۰	۶۳

نمبرشمار	آیت	سورة نام/نمبر	آیت نمبر	صفحہ
۶۸	یسئلونک مادا ینفقون	البقرہ (۲)	۲۱۵	۱۶۷
۶۹	یسئلونک عن الخمر والمیسر	البقرہ (۲)	۲۱۹	۱۶۸
۷۰	یسئلونک عن الانفال	الانفال (۸)	۱	۱۶۸
۷۱	و یستفتونک فی النساء	النساء (۴)	۱۲۷	۱۶۸
۷۲	یستفتونک قل اللہ یفتیکم	النساء (۴)	۱۷۶	۱۶۸
۷۳	فاعتبروا یاولی الابصار	الحشر (۵۹)	۳	۲۱۶
۷۴	فان تنازعتم فی شی فردوہ الی اللہ	النساء (۴)	۵۸	۲۱۶
۷۵	انا انزلنا الیک الکتب بالحق	النساء (۴)	۱۰۵	۲۳۰
۷۶	مثنی و ثلث و ربع	النساء (۴)	۳	۲۳۱
۷۷	یایہا الذین امنوا لا تسئلو عن			
۷۸	اشیاء ان تبدلکم تسؤکم	مائدۃ (۵)	۱۰۱	۲۴۰
۷۹	السابقون الاولون من المہاجرین والانصار	التوبہ (۹)	۱۰۰	۲۹۳
۸۰	لا تسئلوا عن اشیاء	المائدہ (۵)	۱۰۱	۳۳۰

اشاریہ — احادیث نبوی